NOUVELLE SÉRIE
N° 18

TOME VIII
JUIN 1957

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE SEMESTRIELLE

SOMMAIRE

DIRECTION - RÉDACTION
BIBLIOTHÈQUE FRANCISCAINE
PROVINCIALE
COUVENT DES CAPUCINS
26, Rue Boissonade
PARIS XIVe

ADMINISTRATION
LIBRAIRIE MARIALE
ET FRANCISCAINE
Rue de Vauquois
BLOIS (Loir-et-Cher)
C.C.P. Orléans 726-38

TARIF DES ABONNEMENTS

un an (2 numéros de 128 pages).

France : 800 francs.

Etranger : 900 francs.

Le numéro séparé : 400 francs.

A la LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE

9, Rue de Vauquois

BLOIS (Loir-et-Cher)

C. C. P. Orléans 726-38

où vous trouverez tous livres récemment parus ou analysés ici.

La Rédaction des ETUDES FRANCISCAINES, 26, rue Boissonade, Paris (XIVe), recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement du Comité de Rédaction) et tout ouvrage à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec des Revues similaires.

CONTROVERSES RELIGIEUSES EN SAVOIE AU XVIIme SIÈCLE (1)

Dans sa séance du 7 février 1678, la S. C. de Propagande n'avait statué que sur le premier « *dubium* » proposé par Monseigneur d'Arenthon. On se rappelle que l'évêque de Genève demandait si les Capucins avaient encore droit d'user des privilèges et « *facultés* » qui leur avaient été jadis accordés comme Missionnaires apostoliques lorsque la Savoie était infectée d'hérésie. Or, le « *Rescriptum* » de la S. C. ne parle que de la « *licentia confitendi* », et déclare que les Capucins sont désormais astreints aux conditions que la Bulle « *Superna Magni Patris familias* » impose aux Réguliers, c'est-à-dire, qu'ils sont tenus d'obtenir l'approbation préalable de l'évêque diocésain.

La S. C. remettait à plus tard la solution des cinq autres *dubia*. Elle s'en occupa dans sa séance plénière du 29 mars 1678.

Le Cardinal Spada, rapporteur, après un bref résumé de la question, (nombreuses lettres et instances de l'évêque de Genève, réponse du 7 février), exposa le *dubium* n° 2, à savoir : Supposé que les Capucins jouissent encore de leurs *facultés* de Missionnaires, peuvent-ils en user seulement avec les hérétiques étrangers de France, de Genève et lieux circonvoisins ou encore avec les Savoyards et pendant le temps de la Mission proprement dite ou également hors de ce temps ? »

Voici la réponse de la S. C. : « *Patres capuccinos non posse exercere munus missionnarii in locis ubi sunt catholici tantum; et ubi sunt permixti cum haereticis, nisi de permissione Ordinariorum* ».

(1) *Etudes Franciscaines*, mars (1950), p. 23-38; juillet (1950), p. 183-198 ; novembre (1950), p. 279-297.

Ainsi le doute n° 2 était spécialement tranché. Quant aux quatre autres, la S. C. les résolvait en bloc par cette formule concise : *In caeteris omnibus : Negative.* (Acta S. C., 29 mars 1678. Vol. 48, f. 66).

Le secrétaire de la S. C., Monseigneur Cerri, porta, ce jour même, les décisions à la connaissance des intéressés, et tout d'abord de Monseigneur d'Arenthon, à qui il écrit : « Cette S. C. ayant attentivement considéré les doutes que V. Seigneurie Ill^me lui a soumis au sujet des « *facultés* » que peuvent exercer les Pères Capucins de votre diocèse de Genève, elle a déclaré qu'ils ne jouissent d'aucune « *faculté* » dans les lieux où la religion catholique est seule professée ; mais que dans les lieux mêlés de catholiques et d'hérétiques, ils ne peuvent user de ces mêmes facultés sans la « *licence* » de l'Ordinaire. (Lettres de la S. C., 1678. Vol. 68, f. 21).

En notifiant au Père Général des Capucins les « Rescripta » de la S. C., Monseigneur Cerri l'invitait à donner des ordres en conséquence pour leur fidèle exécution et le priait d'accuser réception de la lettre de la S. C. (Lettere della S. C., 1678. Vol. 67, f. 22).

Quand la nouvelle parvint en Savoie, le Provincial, Père Vital de Montmélian, s'était déjà mis en route pour le Chapitre général convoqué à Rome pour le 27 mai de cette année. Il s'en allait, plein de confiance et d'illusions, porteur d'une lettre de recommandation aux Eminentissimes Cardinaux de la Propagande. Elle lui avait été remise par Monseigneur D. Albert Bailly, évêque d'Aoste, grand ami des Capucins auxquels il rendait un témoignage d'autant plus précieux qu'il était plus opportun. En voici la traduction :

« Eminentissimes Seigneurs,

« Le P.Vital, Provincial des Capucins de la Savoie, part de ce diocèse de Vallée d'Aoste pour Rome. — Je puis et dois assurer Vos Eminences qu'ils sont grandement exemplaires et produisent beaucoup de fruit dans ce pays et dans toute la Savoie. Ils font de nouveau une mission générale dans mon diocèse avec une très grande satisfaction et concours des peuples qu'ils ramènent au bien par leurs prédications et confessions assidues. Cette assistance était bien nécessaire à ces populations proches de Genève et des hérétiques suisses.

De Vos Eminences

le très dévoué et humble et obéissant serviteur et créature, D. Alberto, Evêque, doyen, âgé de 74 ans mais « adhuc potens in pulpitis gratia Dei qui me confortat ».

Aoste, 4 janvier 1678. (Arch. Prop. Scrit. rifer. Vol 470, f. 223).

On voit que Monseigneur Bailly avait sur les Capucins une opinion bien différente de celle de son illustre collègue de Genève. L'archevêque de Moûtiers, Monseigneur Milliet de Challes, nourrissait à leur endroit une estime encore plus chaleureuse. Nous aurons occasion de citer aussi son témoignage, précisément à propos des confessions.

***

On imagine sans peine le désarroi, la stupeur, dans lesquels les « *Responsa* » de la S. C. jetèrent nos missionnaires. Les privilèges et les facultés dont ils avaient usé pour le seul bien des âmes depuis quatre-vingts ans, avec de fréquentes félicitations de la Congrégation elle-même, leur étaient à l'improviste enlevés, sur des dénonciations calomnieuses, sinon équivoques !!

Nul ne songeait à contester l'autorité de la S. C., Maîtresse souveraine des Missionnaires, ni son droit de régler les conditions de leur apostolat. Mais des doutes s'élevaient sur la validité de ces mesures sans précédent.

Sachant d'où le coup était parti, nos Missionnaires résolurent d'en appeler à la S. C. elle-même mieux informée. Sans attendre le retour du Père Provincial, le Vicaire Provincial (P. Boniface) et les Définiteurs rédigèrent une supplique « *demandant la modération des derniers décrets et faisant valoir pour cela de nombreuses raisons* » (2). Acta S. C., 20 juin 1678, f. 120).

Conçu dans les termes les plus respectueux et présenté « *par des fils très dévoués du Saint-Siège pleinement soumis d'avance à ses décisions* », le « Mémoire » de nos Missionnaires mérita de retenir l'attention de la S. C.... Que disaient-ils ?... Ils se défendent en premier lieu d'avoir voulu exercer les fonctions de Missionnaires « *sine ulla Ordinariorum licentia* ». La preuve en est que le Père Provincial et même le Visiteur

(2) Les Archives de la S. C. contiennent trois copies de ce *Mémoire*. Elles ne diffèrent que sur des points de détail. (Scrit. rifer., 22 août 1678. Vol. 470, fol. 203, 208).

Général (Père Michel-Ange Mondovi') ont demandé cette « *licence* » à Monseigneur de Genève, mais qu'il l'a refusée. (Scrit. rifer. Vol. 470, fol. 222 et 223, 22 août 1678). Que si l'on a écrit le contraire à la S. C. l'allégation est fausse et rend subreptices ses déclarations ». (Ibid.)

Remarquons au passage que nos Missionnaires parlent de « *licence* » tandis que l'évêque parle d'*approbation* après examen des confesseurs.

Il y a lieu aussi de souligner un argument « *ad hominem* » avancé contre Monseigneur d'Arenthon. « *Cumque episcopi ultramontani praelibatam Constitutionem* (celle de Clément X), *Superna magni Patris Familias, non admiserint, aequum non videtur ut illis contra nos faveat quod rejiciunt* ».

L'expression générale « *Episcopi ultramontani* » ne nomme pas Monseigneur d'Arenthon, mais l'allusion est claire. Qu'il fût partisan des doctrines de l'épiscopalisme gallican, ce n'est pas un soupçon, mais une certitude. Nous lisons en effet dans ses « *Mémoires* » (fol. 182) parmi les « *conclusions* » de l'entrevue qu'il eut avec l'Archevêque de Moûtiers et l'évêque de Grenoble, en 1673 : « Que les évêques de France n'ont pas voulu recevoir unanimement la Bulle de Clément X[me] parce qu'*elle les oblige de rendre compte au Pape quand il requerra, des raisons qui les auront incités à révoquer les admissions des Réguliers, croyant n'être contables qu'à Dieu* (3) ; où il faut observer que l'arrêt de Monseigneur d'Agen portant pouvoir de révoquer et de limiter les admissions de Réguliers (toties quoties) a esté enregistré par tous les Parlements et qu'il a force de loy dans tout le royaume. D'où vient que Monseigneur de Grenoble a révoqué les admissions de plusieurs Réguliers dans chaque maison pendant le temps de la mission de Grenoble » (4).

D'où à notre tour nous tirerons la « conclusion » que Monseigneur de Genève partageait, sans scrupule apparent, la mentalité des évêques de France au sujet des droits de la « hiérarchie » qu'il s'agissait de restaurer contre le Pape et les privilèges des Réguliers » (5). Sans doute aussi estimait-il, comme

(3) C'est nous qui soulignons.

(4) Cet arrêt d'Agen (4 mars 1669) avait gravement mécontenté Clément X qui en demanda aussitôt la révocation à Louis XIV.

(5) DUBRUEL, dans *Recherches de Science Religieuse*, (1918, p, 225).

son illustre collègue de Grenoble, Monseigneur Le Camus, qu'en France « on ne reconnaît pas les tribunaux de l'Index et du Saint-Office » (6).

Aux yeux de nos Missionnaires, l'argument le plus valable pour le maintien de leurs « *facultés* » traditionnelles est le besoin des âmes qu'ils ne peuvent efficacement secourir, munis des seuls pouvoirs des confesseurs. C'est pourquoi, écrivent-ils, les Religieux Capucins, saisis de douleur à la vue de la perte de tant d'âmes, mus par le seul zèle de la charité, demandent humblement et avec instance à la S. C. de pouvoir reprendre et exercer leurs fonctions de Missionnaires... selon la forme des « *facultés* » qui leur ont été accordées, avec la licence des Ordinaires et la seule approbation de la S. C. sans examen des Evêques, car telle est la « mens » de la S. C. ainsi que son Ill[me] Secrétaire l'a écrit lui-même une autre fois dans un cas semblable. Aussi bien, ils n'ont jamais prétendu administrer le sacrement de pénitence si ce n'est « *de licentia Ordinariorum* », bien que le très Illustre Evêque ait exposé le contraire en vue de soumettre les Réguliers au décret de Clément X, lequel décret « Episcopi Ultramontani et Gallici noluerunt recipere ». Autrement, les Missionnaires ne peuvent travailler fructueusement dans la vigne du Seigneur, obligés qu'ils seraient d'abandonner la moisson au moment où l'on attend une plus grande abondance de fruits, car telle est la différence entre nous et les autres Réguliers, et même entre les Capucins des autres Provinces : c'est que ces derniers ne députent que deux ou trois confesseurs et dans *un seul* couvent, tandis que dans tous les couvents de Mission de Savoie il est nécessaire de députer autant de confesseurs qu'il y a de prêtres, ce qui nous cause de grandes difficultés, et malgré cela, ils ne suffisent pas, tant il y a concours de peuples. Que si approuvés par la S. C. nous sommes encore tenus à l'examen et à l'approbation des Evêques, les facultés seront de nul effet, les Capucins seront toujours par les routes et le couvent d'Annecy qui est couvent de Noviciat ne servira qu'à recevoir les étrangers et ce sera notre ruine.

C'est ce qu'exposent humblement les Capucins de Savoie ». (Scrit. rif. 22 août 1678. Vol. 470, fol. 203, à l'Eminentissime Pater).

(6) Lettres, A. Quesnel, 8 septembre 1678. Edit. Ingold.

D'après les indications fournies par les différentes copies, le Mémoire des Missionnaires parvint aux Eminentissimes Cardinaux dans les premiers jours du mois de juin.

Ils en délibérèrent dans la séance générale du 20 juin (7). Le Cardinal Spada, rapporteur de la cause, retint surtout le fait : à savoir, les avantages que la Religion retirait de l'œuvre des Missionnaires Capucins et le besoin absolu que ceux-ci avaient de leurs facultés pour un travail utile dans leur mission. « C'est pourquoi, conclut l'Eminentissime Rapporteur, ils vous supplient d'ordonner qu'il leur suffit des facultés accordées par cette Congrégation et par le Saint-Office conformément aux droits dont ils sont en possession. « Acta S. C. 20 juin 1678. Vol. 48, fol. 120 et 121).

Le problème parut assez épineux.... La S. C. n'avait-elle pas elle-même renouvelé (29 janvier 1677) tous les pouvoirs de nos Missionnaires en la personne de leur Provincial, Père Vital de Montmélian ? La longue possession dont ils se réclamaient ne méritait-elle pas considération ?

Mais d'autre part, par deux fois, la S. C. venait de donner raison à Monseigneur d'Arenthon à l'encontre de ces mêmes droits. Pouvait-elle se déjuger à si bref intervalle ?... Le programme de cette séance du 20 juin étant fort chargé (le recours des Capucins portait le n° 29) la S. C. ne put étudier leur affaire à fond, et elle émit le « *Rescriptum* » suivant : *Fiat congregatio particularis in qua interveniant E.mi C. les Ottoboni, Albizi, Carpineo, Spada et Casanata* ». C'est-à-dire que le cas était remis en délibéré et la solution renvoyée à plus tard.

*
* *

Au bout de deux mois, la commission cardinalice fut en mesure de présenter son rapport sur la « *position* » (style de curie) et le 22 août la S. C. tenait une séance générale où elle rendit son jugement sur le recours des Missionnaires Capucins dans le diocèse de Genève (8). Elle examina sur-

(7) Etaient présents les Cardinaux : Barberini, Vidoni, Nerli, Spada, Altieri, Nitardi, Craescenzio,Colonna, Nortfolk, Azzolini, Nini et Casanate ainsi que Nosseigneurs Albizzi, Juge de la S. C., et Cerri, Secrét. (Ibid., Acta, vol. 48).

(8) Etaient présents, les Cardinaux : Barberini, Ottoboni, Vidoni, Altieri, Carpineo, Colonna, Nerli et Craescenzio, Spada, Nortfolk, Azzolini et Casanate, ainsi que les RR. PP. Corsi, Prov. ap. cus, Albizzi, judex S. C., et Cerri, Secret.

tout au point de vue juridique la question de leurs facultés et privilèges, dont l'existence ne parut pas niable. Mais après ses « *Rescripta* » en faveur de Mgr de Genève, la S. C. se trouva fort embarrassée. Elle ne sortit d'impasse que grâce à une subtile suggestion de son secrétaire, Monseigneur Cerri.

Mais il est instructif de prendre connaissance du compte rendu de la séance.

Très objectivement, le rapporteur, Cardinal Spada, expose la thèse soutenue par le « Mémoire » des Missionnaires. « ...Les Pères Capucins se trouvant gênés par les décrets (rendus en faveur de l'évêque) recourent à VV. EE. et les supplient de considérer que depuis quatre-vingts ans ils exercent la mission dans le district de Genève en toute paix. Personne, excepté l'évêque actuel, n'a jamais prétendu restreindre ou gêner l'exercice de leurs « *facultés* », ce qui a été cause de scandale pour les catholiques et de moquerie chez les hérétiques. Ils ajoutent que leur Mission est très étendue, et que dans les lieux circonvoisins, encore qu'il y ait des catholiques, il y a aussi des hérétiques. Et si l'on oblige les missionnaires à prendre la licence et l'approbation de l'évêque pour confesser, ils perdent beaucoup de temps dans les voyages, et ce sont les âmes qui en souffrent. C'est pourquoi ils supplient VV. EE. de déclarer suffisantes les facultés qu'ils reçoivent de cette S. C. sans être obligés, pour administrer le sacrement de Pénitence, de solliciter l'approbation de l'évêque ».

Après cette entrée en matière, le rapporteur entreprend la démonstration de la thèse.

« En vérité, dit-il, parmi les facultés concédées aux Missionnaires, l'article premier porte ce qui suit : « *Administrandi omnia sacramenta etiam parochialia, confirmatione et ordine exceptis, et quoad parochialia in dioecesibus ubi non sunt Episcopi vel Ordinarii vel eorum Vicarii vel in parochiis ubi non erunt parochi, vel ubi erunt, de eorum licentia* ». « Bien plus, la première des Règles établies par Urbain VIII, de sainte mémoire, dans une Congrégation tenue en sa présence, le 10 février 1637, au sujet de la manière de concéder les facultés aux Missionnaires, déclare : « *In locis in quibus exercitium Catholicae Religionis est liberum et publicum non est concedenda Missionariis facultas administrandi infra sacramenta parochialia, videlicet : Baptismum, Matrimonium, Communionem pascalem, Viaticum et Extremam-Unctionem,*

nisi cum clausula : si in illis non sint Ordinarii nec parochi, vel si adsint, de eorum licentia ».

« Ainsi il apparaît clairement, aussi bien dans les *facultés* que dans les règles susdites, qu'*il n'y a jamais eu de restriction relative au sacrement de pénitence pour les lieux infectés d'hérésie*. En conséquence, malgré les nombreux décrets obligeant les Missionnaires à subir un examen avant d'être approuvés, s'ils sont à Rome, devant le Cardinal Préfet, et s'ils sont hors de Rome, devant le Nonce Apostolique, néanmoins la pratique de la Congrégation est d'approuver les Réguliers présentés par leurs Supérieurs sans obligation de subir un autre examen. « Toutefois on pourrait, semble-t-il, entendre cela des Missionnaires envoyés directement par la S. Congrégation et qui reçoivent d'elle leurs patentes, mais non pas de ceux à qui elles sont communiquées par les Préfets des Missions, comme dans le cas présent. Pour ces derniers, on pourrait appliquer le décret du 30 octobre ainsi conçu : Que si le requérant se trouve hors de Rome, il ne pourra en aucune manière être agréé comme missionnaire s'il n'a d'abord obtenu les lettres testimoniales de ses supérieurs et subi un examen devant le Nonce apostolique ou l'évêque diocésain ; cela afin de ne choisir pour ce ministère que de bons ouvriers et de n'envoyer que des Missionnaires aptes à procurer la plus grande gloire de Dieu, l'avancement et le salut des âmes ».

« En vue de garder au moins en partie les résolutions et les lettres de cette Congrégation émanées en faveur de l'Evêque, Monseigneur le Secrétaire serait assez d'avis de déclarer que dans la première résolution où il est dit que pour l'administration du sacrement de Pénitence les Capucins Missionnaires sont tenus d'observer la Bulle de Clément X, cela s'entend seulement pour les lieux où la religion catholique est seule permise. Quant à la seconde résolution où il est dit que dans les lieux mélangés de catholiques et d'hérétiques, ils ne peuvent user de leurs facultés sans la permission de l'Ordinaire, cela s'entend des sacrements réservés aux curés.

« On ajouterait, conformément au décret de 1651, que le Préfet ne pourra communiquer les facultés à ses religieux s'ils n'ont au préalable l'approbation de la S. C. ou du Nonce, ou de l'Ordinaire ».

La S. C. accepta les suggestions de son subtil secrétaire et répondit : « *Rescriptum : Ium decretum quo mandatur ut quoad licentiam confitendi servetur Bulla S. M. Clementis X,*

E.mi Patres declararunt intelligendum esse pro iis tantum locis ubi omnes catholici sunt.

« *Illum Decretum in parte qua prohibetur Missionariis capuccinis munus exercendi in locis ubi sunt permixti catholici cum haereticis nisi de permissione Ordinarii, declararunt intelligendum esse pro administratione tantum sacramentorum parochialium* ». (Acta S.C., 1678. Vol. 48, fol. 157-158).

En somme la S. C. émit une sentence de compromis.

Sous peine de porter atteinte au principe d'autorité, elle ne pouvait révoquer ouvertement ses « *Responsa* » favorables à Monseigneur d'Arenthon. D'autre part, l'existence et la possession juridique des « facultés » dont jusqu'alors les Capucins se réclamaient justement pour l'entière efficacité de leur apostolat, paraissait hors de doute. « Le « *Rescriptum* » du 20 août leur reconnaissait quelque « faculté » dans les lieux où se trouvaient mêlés catholiques et hérétiques (cas fréquent aux environs de Genève). Modeste succès, sans doute, pour eux. Par contre, échec aux exigences de Monseigneur d'Arenthon. Il sentit le trait.

Nouveau motif de surveiller la conduite et les paroles des Capucins.

A propos d'un conflit avec d'autres missionnaires, nous avons dit que Monseigneur d'Arenthon recourait volontiers aux services d'agents de renseignements et qu'il acceptait, yeux fermés, tout grief rapporté contre ses adversaires. Chose excessive ! Il le criait *urbi et orbi*, martyr qui savait apitoyer le public sur son malheureux sort et noircir ses bourreaux à bon escient.

Ainsi, il écrit dans ses « *Griefs du Clergé de Genève contre les Pères Capucins* » : « Au lieu de se soumettre ils publièrent partout que l'évêque leur avait défendu de confesser et de prêcher dans ce diocèse (de Genève) ; ils ont tenté tous les moyens imaginables pour soulever le troupeau contre le Pasteur. Ils ont prévenu l'esprit de Monseigneur de Sion, en publiant dans tout le Valais que je les persécutais ; que l'évêque et le clergé de Genève étaient infectés des nouvelles doctrines, et que l'on enseignait publiquement le jansénisme à Annecy : en sorte que le bon Prélat a défendu à ses clercs de venir étudier dans nos collèges et dans notre séminaire » (9).

(9) Monseigneur Rebord a ramassé dans son « *Histoire du Grand*

Voilà qui est clair et péremptoire!... Ne nous pressons pas de conclure. Ecoutons plutôt Monseigneur l'évêque de Sion qui, étant sur les lieux, doit savoir ce qu'il en est. Il écrit à son collègue d'Annecy :

« Monseigneur,

« J'ai reçu avec des sentiments de joie et de respect celle de V. Ill.me G. du 3 septembre (1678) avec ses trois Ordonnances dont je lui reste beaucoup obligé ; mais j'ay esté bien surpris d'apprendre qu'auprès de ma personne, et dans cet Etat on aye publié que vous, Monseigneur, et votre vénérable clergé soyez dans le mauvais party et que dans votre diocèse on y enseigne le jansénisme. Je les supplie très humblement d'être persuadés que c'est une chose inventée et une fausse imposition ; je ne suis pas une personne si facile à croire ny à souffrir de tels discours d'un si illustre et renommé prélat sans une sévère correction à qui prétendrait s'y hasarder; j'ay des sentiments bien éloignés de ceux qu'on a voulu imprimer dans l'esprit de V. Ill.me G. sans fondement.

« Et pour ce qui regarde les RR. PP. Capucins de mon diocèse, je prie V. G. de croire qu'ils ne m'ont jamais parlé des choses ci-dessus mentionnées ; mais au contraire leurs discours auprès de moi ont été des hautes qualités de Sa Grandeur et de la vénération qu'ils ont pour un Prélat de votre illustre naissance, mérites et éminentes vertus. Et de votre clergé, ils ne m'en ont parlé que dans les termes d'honneur et de piété.

« Les RR. PP. vivent de parfaite union avec moy et en travaillant avec zèle apostolique, très bon exemple, fidélité et intégrité de doctrine et à notre pleine satisfaction pour le salut des âmes : ils n'oublient pas les respects qu'ils doivent à V. G. et à son clergé. Et moy en conservant la parfaite union d'inviolable Confraternité avec V. Grandeur, je La supplie de croire que je suis de tout mon cœur et avec vénération,

« Monseigneur de V. Ill.me G.,

« le très humble et très obéissant serviteur.

Adrian, Evesque de Sion.

A Sion, ce 2 octobre 1678 (10) ».

Séminaire d'Annecy », (p. 49), ce texte calomnieux. Il n'a pas eu la loyauté de rapporter le démenti absolu que Monseigneur de Sion inflige à Monseigneur d'Arenthon.

(10) Archives de la Haute-Savoie. *Revue Savoisienne*, 1908, p. 201.

Dès le 22 août, le Secrétaire de la S. C. communiquait à l'Evêque et au Révérendissime Père Général la décision intervenue ce jour-là, avec ordre d'en procurer l'exécution. (Lettres de la S. C., 1678. Vol. 48, fol 61 et 62).

Les deux partis eussent pu regarder l'incident comme réglé. Malheureusement, six mois après, il rebondit par suite de quelques paroles regrettables du P. Vital de Montmélian, Provincial. Lancées à la légère, elles n'eussent pas tiré à conséquence si Monseigneur d'Arenthon ne les eût incontinent transmises à Monseigneur Cerri, Secrétaire de la S. G. et très dévoué aux intérêts de l'évêque à qui il avait souvent servi d'intermédiaire.

La lettre de Monseigneur d'Arenthon, d'une écriture fébrile, avec de nerveux traits de plume prolongeant la finale des mots, trahit la vive indignation de son auteur.

« Monseigneur,

« Je me voys dans la dernière confusion destre encore necessité d'importuner V. Ill.me S.rie sur le différend que jaye avec les Capucins de Savoye.

« Quoique la Sacrée Congrégation ayt déclaré ses sentiments sur leur privilège par trois décrets du 7 de febr., du 29 mars et du 22 d'aoust de l'année 1678, et que le dernier ayt esté obtenu à leur instance, ils ne veulent se soubmettre ny au S.t Concile de Trente ny à la Constitution de Clément X qui commence « *Superna Magni Patris familias* », n'y à aucun des 3 décrets de la S. Congrég. de la Propaganda Fide.

« Vu que le Père Provincial a esté si hardy que de me dire en présence de plusieurs ecclésiastiques que les Capucins ne se soumettraient point à la Constit. de Clément X, parce que le Sénat de Savoye ne l'avoit pas recevue, j'advoue qu'une réponse si peu respectueuse pour le Saint-Siège m'a scandalisé sortant de la bouche d'un religieux Capucin.

« Au lieu de se soubmettre ces bons Pères m'ont suscité le Sénat de Savoye qui a déclaré abusive une Ordonnance que j'avois faite contre les livres des jansénistes, et m'ont mise à dos une puissante caballe des Réguliers qui m'ont chargé avec la dernière injustice d'une méchante doctrine que je combats ouvertement depuis 30 ans.

« Je n'aurois jamais cru que des religieux si mortifiés eussent esté capables de ces emportements. (Tantane animis coelesti-

bus ira ?) Ceste persécution me faict recourir de nouveau à la protection de V. Ill.me Seig.rie afin que mes parties n'ayent pas l'advantage d'obtenir un 4me décret. S'ils l'obtenoient de la Sacrée Congreg. ce coup serait bien nuisible à mon église et très humiliant pour les évêques et singulièrement pour celuy qui a l'honneur d'estre avant tant de justice et de respect, Monseigneur

« de V. Ill.me Seig.rie.

« Très humble, très obéissant et très obligé Serviteur.

« Jean, Evesque de Genève.

D'Annessy, le 4 février 1679 ».

(Arch. de la Propag. Scrit. rifer. nelle Congr. g.li 24 april 1679. Vol 473, fol. 114, original).

Je ne relèverai pas ici les inexactitudes contenues dans cette lettre, mais on me permettra deux observations.

1° Monseigneur d'Arenthon se donne le beau rôle de défenseur de la foi contre le jansénisme. Il est vrai qu'il n'a jamais soutenu les « Cinq Propositions ». Mais il est non moins vrai qu'il usa toujours d'une rigueur toute janséniste pour l'administration de la Pénitence : ce dont son « *Rituel* » et ses Mémoires font foi amplement.

2° Quant aux persécutions que lui suscitent les Capucins et les Réguliers, on sait que chez le successeur de saint François de Sales la réaction était violente et qu'il lui arrive parfois d'intervertir les rôles. Si persécution il y eut, il ne se contenta pas d'alerter le Secrétaire de la S. C., il porta jusqu'au Pape le récit de ses épreuves, et le rigide Innocent XI sut de première main que le Provincial des Capucins avait proféré des paroles d'insoumission : « *spectantibus et audientibus plurimis ex ecclesia mea cathedrali canonicis* », *et que ses religieux ne se soumettraient pas à la Bulle Clémentine « ex eo quod a saeculari Sabaudiae nondum admissa esset Magistratu, Senatu scilicet* ». — (Mémoires de Monseigneur d'Arenthon, fol. 230).

Il va sans dire qu'en l'occurrence il implore aussi la puissante protection du Cardinal Secrétaire d'Etat pour être délivré de ses indicibles ennuis : « *Ut causam meam validissimà protectione sua sustinere et questibus meis quibus exprimendis impar sum, vim tribuere velit* » (ibid., fol. 233).

Confident dévoué de Monseigneur d'Arenthon, Monseigneur Cerri ne manqua pas de lui rendre le service demandé, je

veux dire, qu'il communiqua la lettre accusatrice à la S. C.

Sur ces entrefaites, le Procureur Général, élu au Chapitre du mois de mai 1678, (P. Jean-Baptiste de Sabbio), que le P. Vital de Montmélian avait eu le loisir de gagner à ses vues eut, de son côté, et en son nom personnel, la témérité de présenter à la S. C. un « *Mémoire* » impertinent... Il y ressassait les raisons déjà exposées à la S. C. le 20 août 1678, et dont elle avait daigné tenir compte en mitigeant ses précédents décrets et en autorisant les missionnaires à user de leurs « *facultés* » dans les lieux où les catholiques se trouvent mêlés aux hérétiques.

Le Procureur et le Provincial prétendent davantage, c'est-à-dire qu'ils sollicitent des « facultés » sans restriction de personnes et de lieux. Si du moins ils s'y étaient pris humblement, comme il est de règle en pareil cas, et comme le conseillait une prudence élémentaire! Par malheur, le « *Mémoire* » du Procureur, confirmant en ce point la lettre de Monseigneur d'Arenthon, déclarait catégoriquement « que les Capucins sont décidés à ne pas se soumettre à l'examen de l'évêque, d'autant que la Bulle de Clément X n'a pas été reçue par le Sénat de Savoie, et que des religieux vieillis dans l'exercice des Missions n'admettent pas d'être traités comme des novices ».

Il est des écarts que la S. C. ne tolère pas. Le 24 avril 1679 elle se saisit du cas. Le Rapporteur, Cardinal Spada, retraça pour la quatrième fois les phases du différend. Enfin, il releva les griefs dénoncés par l'évêque et les déclarations outrecuidantes du Procureur Général.

C'en était trop. Incontinent le haut tribunal fulmina la sanction : « *Revocentur facultates concessae et officium Praefecti missionis et moneatur acriter Pater generalis* ». (Acta S. C. 24 avril 1679. Vol. 47, fol. 87 et 89. Scrit. rifer. Vol. 473, fol. 118 et 121).

Le texte du Décret envoyé à Monseigneur d'Arenthon porte un détail qui n'est pas dans les Acta. « *Praecipit* (S. C.) *ne deinceps in eadem Provincia audeant exercere aliquos actus missionariorum sub poena nullitatis et privationis vocis activae et passivae* ». (Arch. du Grand Séminaire d'Annecy, dossier de l'affaire).

Le 14 mai, le Souverain Pontife approuvait le Décret de la S. C. et Monseigneur Cerri, en lui communiquant la décision des EE. Cardinaux invitait l'évêque de Genève à lui

signaler l'Ordre religieux qui pourrait prendre utilement la place des Capucins. (Let., vol. 68, fol. 26).

Le jour même où la S. C. rendait sa sentence, Monseigneur Cerri informait le Père Général des Capucins. Ordre lui était donné de l'exécuter « *sans réplique* » et de remettre au Père Procureur le texte de la sévère admonition qu'il s'était attirée.

Nous en donnons la traduction pour bien montrer les sentiments de la S. C. et la difficulté qu'auront plus tard nos négociateurs à la faire revenir sur une révocatiou aussi radicale et infamante.

« Cette Sacrée Congrégation est restée fort étonnée à la lecture du Mémoire que V. R. P. lui a présenté. Elle y a remarqué un ton singulièrement éloigné de l'humilité que doit professer un religieux, surtout un religieux de votre Ordre. Vous déclarez en effet que l'observance de la Bulle « *Superna magni Patris familias* » imposée à tous les religieux, est une surcharge pour vos Pères et vous affirmez que les ordres et les décrets de cette S. C. destinés à écarter les abus introduits par vos Pères qui prétendent abuser des « *facultés* » même dans les lieux où il n'y a pas d'hérétiques et où aucune hérésie n'est tolérée, ont été un scandale pour les catholiques et un préjudice pour la Religion : ce qui est tout à fait contraire à ces mêmes facultés accordées par la S. C.

« Tout ceci fait connaître que le but poursuivi par ces Missionnaires n'est pas d'obéir à leurs supérieurs et de faire avec humilité progrès dans le service de Dieu et de la foi catholique, mais d'agir selon leurs caprices et de s'opposer à la légitime autorité de l'évêque.

« Ce qui a étonné par dessus tout les E.mes Pères ç'a été de lire dans votre « Mémoire » que les Pères Capucins abandonneront complètement la Mission plutôt que d'obéir à une bulle pontificale. Par où l'on voit que dans l'exercice du saint ministère, au lieu de rechercher uniquement des mérites devant Dieu et l'utilité de l'Eglise catholique, ils se laissent dominer par une trop évidente ambition mondaine. C'est pourquoi leur conduite donnant clairement à entendre que ces Missionnaires ne sont pas de bons et dignes ouvriers évangéliques, la S. C. révoque non seulement le titre de Préfet, comme vous le verrez dans le décret ci-joint, mais encore toutes les facultés qui leur ont été concédées.

« Quant à vous-même, je vous préviens d'avoir à l'avenir

le respect requis quand vous vous adresserez à la S. C. si vous ne voulez pas encourir sa juste indignation ». (Lettres de la S. C. Vol. 68, fol. 24 v. 24 apr. 1679).

Après cette rude semonce il ne restait au Procureur qu'à reconnaître ses torts et implorer son pardon. Il le fit par une lettre empreinte de la plus profonde humilité, et d'un intense regret. Il se déclare prêt à accomplir la pénitence que lui imposera la S. C. et promet qu'il sera à jamais entièrement soumis à ses ordres. (Arch. de la Prop. Scrit. rifer. 24 et 25 maggio 1679. Vol. 473, fol. 112).

Quant au Général, Père Bernard de Port-Maurice, il transmit sans retard au Provincial de Savoie copie du décret de la S. C. pour qu'on y obéît en tout point.

Ici commence le quatrième et dernier acte du conflit.

La Province de Savoie pouvait-elle rester sous le coup d'une si humiliante mesure, portée contre elle après quatre-vingts ans d'un dévouement absolu à l'Eglise et aux Missions et encouragé par les fréquentes félicitations de la S. C. elle-même ?

Outre son honneur, il y allait aussi du salut des âmes dont nos Pères savaient pertinemment que personne, en dehors d'eux, ne pourrait s'occuper.

Cependant, les faits sur lesquels la S. C. s'était appuyée n'avaient-ils pas été grossis ou dénaturés ? La Province avait-elle donné des marques d'insoumission ? Le malencontreux « *Mémoire* » du Procureur Général n'était-il pas le fait d'un particulier aussi imprudent qu'entêté et qui avait trahi la véritable pensée des Missionnaires ?

Voilà sans doute les questions que l'on s'était posées dans chaque couvent et qui firent l'objet des réflexions et des délibérations du Chapitre Provincial qui se tint à Montmélian le 18 août 1679. Nos archives ne contiennent aujourd'hui aucune pièce relative à l'angoisse commune des religieux. Je remarque seulement parmi les Ordonnances capitulaires qu'il est prescrit à tous de ne parler qu'avec respect des Evêques de Genève, de Grenoble et du Souverain Pontife.

***

Au Père Vital de Montmélian, le Chapitre donna pour successeur le Père Marcel de Chambéry. Choix providentiel!

Religieux dans toute la force du terme, chez qui le devoir passait avant les vues personnelles; souple non moins que prudent, le P. Marcel était l'homme capable de tirer la Province du discrédit où on l'avait précipitée à son insu... Bien vite il se rendit compte que cette très grave affaire ne pouvait être efficacement traitée par lettres. Aussi résolut-il d'envoyer deux négociateurs à Rome. Ils seraient chargés de dissiper les équivoques, de venger l'honneur de la Province et de faire revenir la S. C. sur sa fatale révocation du 24 avril 1679. Il confia cette délicate mission aux PP. Prime de Vertenex et Robert de Villarodin.

Ils partirent donc, munis d'un riche dossier bien propre à éclairer les consciences des Eminentissimes Cardinaux. On est heureux d'en retrouver les pièces aux archives de la S. C. et de constater le judicieux usage qu'en fit notre défenseur.

Voici à titre d'exemple un témoignage officiel exposant la situation religieuse dans le pays de Gex quand les Missionnaires Capucins n'y travaillent plus.

« Nous, Claude de Brosses, Noble chevalier, Baron de Tornay, Conseiller du Roi, Juge général au civil et au criminel dans la Province de Gex.

« Nous faisons savoir à qui de droit que cette Province de Gex, non seulement voisine, mais presqu'entourée des Cantons de Genève et de Berne, comprend plusieurs milliers d'habitants, dont un petit nombre de catholiques mêlés aux hérétiques. Depuis de nombreux lustres les Pères Capucins la cultivent avec zèle, ardeur et peine, infatigables, selon l'opportunité des choses et des temps; ils y ont propagé la foi catholique, combattu l'hérésie, affermi la piété. Maintenant qu'elle est privée du soutien de ces Pères, nous ne pouvons que gémir et pleurer. Les gens s'étonnent, les Calvinistes ricanent, les impies applaudissent et les âmes pieuses se désolent de ce que les ouvriers puissants en œuvres et en paroles dans la vigne du Seigneur restent les mains croisées, chez eux, occupés à l'oraison et à la piété privée, s'abstenant du ministère des Missions auquel jusqu'ici ils s'étaient paisiblement livrés avec la licence de Monseigneur de Genève.

« Aussi, la piété languit, l'hérésie devient insolente, l'usage des sacrements s'attiédit, le nombre des sermons diminue et la voie est ouverte à de très nombreux dommages de la foi catholique.

« Nous avons signé de notre main cette lettre et l'avons munie du sceau de notre office pour qu'elle puisse faire foi partout.

« Donné à Gex, le 7 novembre 1679 : De Brosses. Inobaud, Secrét. » (11).

***

Depuis 1677 Monseigneur d'Arenthon n'avait cessé d'écrire et de colporter que les Capucins ruinaient la discipline ecclésiastique, portaient atteinte à l'autorité épiscopale, favorisaient le relâchement des mœurs et résistaient aux ordres de la S. C.

Etaient-ils vraiment brouillons et rebelles à ce point ? On doit répondre par un non catégorique. Les « Actes » de la S. C. que nous citerons plus loin nous en donnent le droit. Mais de plus, nous avons l'avantage de posséder des documents qui prouvent de façon indiscutable que les Missionnaires n'ont pas failli à leur devoir. Qu'il nous suffise pour le moment de citer le plus important, à savoir : la déclaration motivée de Monseigneur Milliet de Challes, Archevêque de Tarentaise.

Au début d'octobre 1679 (donc, cinq mois après la suppression de toutes leurs facultés) il prit noblement et au grand jour la défense des Capucins.

Monseigneur de Tarentaise parlait en témoin oculaire, ayant trois de leurs couvents dans son diocèse. En outre, résidant à Chambéry comme Président de la Chambre des Comptes, il était parfaitement au courant de toutes les causes évoquées alors au Sénat, notamment des démêlés de Monseigneur d'Arenthon avec les Capucins. Le témoignage qu'il porte en leur faveur garde, après trois siècles, un émouvant accent de sincérité et de vérité. Nous remarquerons avec quelle force, vers la fin, il flétrit « la calomnie et les conseils pervers de l'envie »... Les personnages visés durent s'y reconnaître, et nous-mêmes ne nous y trompons pas.

« François-Amédée, par la grâce de Dieu et du Siège apostolique, Archevêque de Tarentaise (12).

(11) Arch. Prov. (Scrit. rifer. Elvezia-Savoia. Vol. 478, fol. 169.

(12) Nous traduisons le texte latin.

« Comme nous devons avoir soin du troupeau qui nous a été confié, dès notre entrée dans cette église de Tarentaise, Nous avons appris avec joie que nous avions en divers lieux de ce diocèse d'excellents ouvriers, à savoir les RR. PP. Capucins de Savoie, que nos prédécesseurs ont employés depuis de longues années à instruire et convertir les âmes soit pendant le Carême, soit pendant les Visites, soit dans les Missions. A notre tour, nous les employons.

« Ils se sont acquitté de ces offices et de ces charges, et ils les remplissent chaque jour avec un succès si heureux et merveilleux ; leur zèle et leur piété sont si visiblement bénis de Dieu, que chacun souhaite ardemment de les avoir. Nos curés, dont ils vénèrent avant tout le caractère, dont ils défendent l'autorité, et à qui ils portent secours dans leurs fonctions pastorales les appellent de tous côtés, et joignant leurs vœux aux instances de leurs ouailles, Nous les demandent pour les Missions. Rien d'étonnant ! Inouïs et miraculeux sont les fruits que ces ouvriers infatigables remportent chaque jour par leurs travaux. Ils enseignent le catéchisme aux ignorants et par leurs sermons ils adoucissent les cœurs les plus endurcis.

« Nous sommes témoin de leur don à émouvoir les âmes et provoquer des flots de larmes. Les pécheurs invétérés reviennent à résipiscence, les choses volées sont restituées, les sacrements fréquentés : en un mot, ce diocèse, et *d'autres limitrophes*, reçoivent d'eux tant de bienfaits que dans tous les Etats du Ser.me Duc de Savoie. Nous les estimons nécessaires, surtout à cause de Genève, et des lieux voisins remplis d'hérétiques, soit aussi pour réfuter les nouveaux dogmes et repousser avec vigueur les nouveautés périlleuses qui s'introduisent insensiblement et se répandent dans ces régions (13).

« Il serait à souhaiter que ces grands et utiles ouvriers absolument indifférents à leurs propres avantages et aux choses temporelles, uniquement appliqués à promouvoir la gloire de Dieu et procurer le salut des âmes, et qui prêchent plus par l'exemple que par la parole, deviennent plus nombreux et soient employés par tous les autres Prélats.

« Cependant, Nous voyons avec tristesse et non sans un grand étonnement que ces hommes apostoliques sont mal reçus

(13) L'allusion au jansénisme pratique qui pénétrait dans les diocèses de Grenoble et de Genève est visible.

dans certains diocèses. Après tant de travaux endurés près de cent ans, après tant d'hérétiques rappelés de leur hérésie, après tant de catholiques confirmés dans la foi ; maintenant il ne leur est plus permis de prêcher ni d'entendre les confessions, et parce que de faux bruits sont répandus contre eux pour les rendre odieux aux autres Prélats et même à la Curie romaine, bruits qui sont parvenus jusqu'à nos oreilles, et selon lesquels on leur reproche de prétendre prêcher et confesser sans l'approbation, la faculté et l'autorisation des Ordinaires, Nous croyons de notre devoir de protéger l'innocence de ceux qui par humilité gardent le silence, et de Notre propre mouvement, Nous déclarons que cela ne leur est jamais venu à l'esprit, car, en effet, bien que munis de nombreux privilèges au titre de Missionnaires apostoliques, en tout temps (et leurs privilèges étant en vigueur) ils Nous ont demandé Notre approbation et Notre permission. Jusqu'à présent Nous la leur avons accordée et Nous l'accorderons d'autant plus volontiers que Nous en attendons des secours plus importants, et afin que leurs cœurs soient fortifiés contre toutes les attaques de la calomnie et de l'envie, spontanément Nous leur délivrons ce témoignage de la vérité et de leur innocence muni de Notre sceau et que Nous signons de notre propre main.

« Donné à Moûtiers le 6 octobre 1679, François-Amédée, Archevêque de Tarentaise. — M. Moris, Chancelier (14).

Un argument que Monseigneur d'Arenthon ne cessa de brandir contre « les facultés » des Capucins est celui-ci : Il n'y a plus d'hérétiques dans le diocèse de Genève. Donc les « facultés » spéciales des Missionnaires n'ont plus leur raison d'être.

Sans doute oubliait-il Genève où les Capucins étaient les seuls à pouvoir pénétrer au péril de leur vie ? Sans doute oubliait-il aussi le territoire de Gex (sous domination française) où sur 18 000 habitants il y avait 16 000 hérétiques, et tout près de Saint-Julien, les bourgs de Valeyry, Cartigny, Ounex, Vaudouvre, Chesne, Borsey, Neydan (en territoire savoyard) ayant chacun leur temple où les Ministres tenaient régulièrement leur prêche ? Sans doute oubliait-il encore la dangereuse situation des districts de Rumilly, Seyssel, La

(14) Arch. Prov. (2 exemp. avec signature et sceau de l'Archevêque).

Roche, Yenne, du Chablais tout entier, où les quotidiennes relations entre hérétiques (ceux-ci souvent à demeure) et les catholiques, mettaient à continuelle épreuve la foi de ces derniers. (Arch. de la S. C. Scrit. rifer. Vol. 478, fol 160 et 163).

Les PP. Prime et Robert rédigèrent sur les localités infectées d'hérétiques un « Mémoire » où ils eurent soin de mettre, comme on dit, les points sur les i. Ce document présente un tableau fort instructif de la situation religieuse et de l'irremplaçable activité des Capucins dans les diocèses de Savoie. Remis aux Cardinaux, il fit sans doute la meilleure impression, puisque le Rapporteur de la Cause jugea bon d'en citer l'essentiel (ibid., fol. 166) et d'affirmer à son tour que les hérétiques ne manquaient pas dans le diocèse de Genève. Les documents qui en administraient les preuves détaillées se trouvent aux Archives de la Propagande.

P. ROBERT D'APPRIEU,

(*A suivre*). *o.f.m. cap.*

L'INTUITION DE LA PRÉSENCE ET LA THÉORIE BONAVENTURIENNE DE LA FORMATION DU CONCEPT*

Nul ne pense connaître, aimer parents, amis et objets familiers, entièrement à la façon des animaux. Mais les avis se partagent dès le premier essai d'explication : spiritualistes et matérialistes, réalistes et subjectivistes s'opposent. Notre intention n'est pas de les passer en revue, mais de dire comment il est permis d'interpréter l'explication réaliste et spiritualiste de la connaissance d'après saint Bonaventure.

Il l'a cherchée de propos délibéré, nous l'avons rappelé. Au terme de son enquête sur la science du Christ, il dit : « De tout ce que nous avons déterminé ressort avec évidence quel est le mode de connaître de la créature sur terre » (1). Et son enseignement demeure actuel, parce qu'il est d'allure nettement critique. Saint Bonaventure est très préoccupé des rapports de l'être et du connaître, ce qui est, au fond, le problème critique. Le vrai est l'être en tant que connaissable (2), et l'intelligence est la faculté de l'être en tant que vrai (3), plus encore que celle de l'être en tant qu'être. Mais il n'a

(*) Cet article et celui qui suivra supposent ceux qui ont été publiés dans les deux cahiers précédents des *Etudes Franciscaines* sur l'*Intuition sans concept*. Le lecteur nous permettra de l'y renvoyer.

(1) *De Scientia Christi*, q. 7, n. 19; 5, 42. Toutes les références à saint Bonaventure sont à l'édition critique des Pères Franciscains du Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi, près Florence : *Doctoris seraphici sancti Bonaventurae opera omnia*, 1882-1902. Dix in-folios, dont nous citons d'abord l'œuvre, puis le tome et la page.

(2) *Breviloquium*, p. 1, c. 6; 5, 215a

(3) *In II Sent.*, dist. 39, dub. 1; 2, 916a. Les quatre premiers tomes sont consacrés chacun à l'un des quatre livres de sentences de Pierre Lombard, que l'on commentait dans les écoles du Moyen âge.

pas laissé un ensemble fortement systématisé de ses idées, trop tôt enlevé à la vie d'étude et d'enseignement par les charges qui lui furent imposées.

D'ailleurs, ce n'est pas non plus son génie. Eminemment intuitif et synthétique, il procède par notations, remarques, qui ouvrent de vastes horizons ou pénètrent le fond des choses. Cependant la coordination en est essentielle et demeure, même lorsque le point de vue change. Il importe de ne jamais l'oublier, mais au contraire d'en profiter, puisque peu de doctrines restent à ce point ouvertes au progrès.

I

L'homme connaît par les sens et l'intelligence ; il aime par la sensibilité et la volonté. De quelque façon que l'on se représente sens et intelligence, sensibilité et volonté, c'est l'homme qui connaît et qui aime. L'oublier un tant soit peu ramène aux entéléchies dont Molière fit une plaisante caricature : à force de considérer les activités de l'individu, on oubliait l'individu lui-même. Le grave principe : les actes sont de l'individu, prenait importance surtout métaphysique. Or, il n'en a pas moins au point de vue psychologique : c'est toute l'âme qui entend et qui voit (4), et il est vain et frivole de croire que mon intelligence connaisse quelque chose que j'ignorerais (5).

De là, une seconde remarque : non seulement nous sommes engagés tout entiers dans nos actes mais ceux-ci sont étroitement solidaires. Ils se compénètrent, agissent et réagissent les uns sur les autres. Les sensations, parfums, sons et couleurs, se répondent en mystérieux échos, et la connaissance sensible et pénétrée de connaissance intellectuelle jusque dans l'organe corporel. Rien n'est mieux démontré par l'expérience et rien n'est plus clairement affirmé par saint Bonaventure et ses disciples.

L'intelligence unie au corps connaît la présence de cette blancheur et la vision de cette blancheur, non par l'œil ou en dehors de l'œil mais dans l'œil ; elle connaît la présence de ce don et l'appréhension de ce don, non par l'oreille mais

(4) F. DELORME, *Le Cardinal Vital du Four*. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance, dans *Arch. d'Hist. doc. et lit. du M. A.* 2 (1927), 164.

(5) 2 *Sent.*, d. 24, p. 1, 2, q. 4 ; 2, 571.

dans l'oreille, et ainsi des autres sens. Elle appréhende les êtres particuliers, qui existent actuellement hors de nous, dans les organes des sens, du moins quant à la première appréhension et première connaissance, (celle de leur simple présence). C'est ce qui lui donne la certitude de l'existence des êtres particuliers et sensibles, et c'est un acte de l'ordre intellectuel, incorporel, indépendant des sens par un côté bien que, par un autre, il suppose leurs organes (6).

Sentir est en effet, de façon générale, connaître quelque chose comme présent, et, à proprement parler, sentir c'est connaître une chose telle qu'elle est ici et maintenant, *ut hic et nunc*. Boëce dit qu'alors les sens vont à l'individuel et l'intelligence à l'universel : *Sensus est individualium et intellectus universalium*. Sentir c'est donc recevoir l'action de ce qui est présent, que ce soit par l'esprit ou grâce à un organe corporel. Mais dans les deux cas, les sens et l'intelligence sont intéressés (7).

On ne saurait, croyons-nous, donner trop d'attention à ces observations de Vital du Four et de saint Bonaventure ; c'est l'expérience même. Dans la première connaissance d'une réalité présente, tout l'homme connaît. Quand je vois cette blancheur ou entends ce son, je ne distingue pas une connaissance qu'auraient d'un côté les sens et, de l'autre, l'intelligence. Force du matérialisme : parce que là nous ne constatons pas de distinction réelle, il n'y en aurait aucune. Mais l'intelligence conçoit l'universel et ruine le matérialisme.

Saint Bonaventure emploie une expression qui caractériserait bien cette première appréhension du concret. Il parle de principe, de bonheur, d'objet *de source* (8), pour désigner un principe, un bonheur, un objet qui sont la source de tout autre. Nous avons ici *la connaissance de source*, d'où tout

(6) *Arch. d'Hist.*, loc. cit.

(7) 2 *Sent.*, 8, a. 3, q. 2, n. 4; 2, 222. Nous ne sommes pas pour autant exposés à confondre les énergies diverses de l'homme. Par ce refus opposé à un certain atomisme psychologique, nous sommes au contraire, plus à même de les distinguer sans être conduits à les mélanger ensuite. Tout en sauvegardant étroitement l'unité d'action dans l'individu, nous pouvons mieux refuser toute connaissance au vouloir, toute connaissance sensible à l'intelligence, et rendre inutiles ces contacts de substance à substance imaginés pour exprimer un contact étroit. La substance est autre chose que les accidents mais n'est pas en dehors des accidents.

(8) *Itin.*, c. 2, n. 7 et 8 ; 5, 301.

dérive, où tout est déjà donné. Ce qui est connu dans cette première appréhension, n'est rien de plus que la présence de l'objet et c'est l'intuition, comme nous l'avons déjà montré (9).

Présentation, non représentation, l'image au miroir ou la forme du sceau dans la cire, auxquelles on la compare, n'en donnent qu'une idée imparfaite, car elles ne sont pas dues à une activité du miroir ou de la cire ; elles demeurent à la surface, peut-on dire. L'intuition, présence intentionnelle ne se réalise au contraire que dans et par le connaissant. Elle est le sujet lui-même qui devient l'objet intentionnellement par sa réaction sous l'influence de cet objet. Le miroir est ici le sujet devenu l'objet dans l'ordre de la connaissance.

Tel est le point où se séparent idéalistes et réalistes dès le principe. Pour les idéalistes : « une coïncidence entre présence et réalité est un véritable monstre épistémologique » (10). Les réalistes acceptent cette coïncidence, quitte à l'entourer de garanties pour assurer sa valeur.

II

L'étymologie voudrait que l'intuition fût un regard qui plonge à l'intérieur de l'objet. De fait, l'intuition paraît d'expérience commune. Tout le monde connaît ces intuitions, vagues et obscures, et les hommes de génie ont ces intuitions fulgurantes et distinctes, qui transportent au sein des choses et semblent les faire saisir par le dedans.

Bergson a érigé le fait en principe (11) et c'est l'un des points faibles de son système. Mais nous ne parlons pas de ces intuitions, disons, « divinatoires », et le bergsonisme, en tant qu'il est fondé sur l'évidence immédiate de l'intuition d'une présence, échappe à cette faiblesse. Fort de l'expérience patiemment acquise, il insiste sur l'inclination de la raison à dépasser les données de cette expérience, à la schématiser en ses concepts, à pousser des idées de départ, exactes en soi, jusqu'au point d'abstraction conceptuelle où elles deviennent

(9) *Et. Fr.*, déc. 1936, p. 138.

(10) G. BACHELARD, *Essai sur la connaissance approchée.* Paris, 1928, p. 43.

(11) H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, dans *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934. Voir également, *ibid.*, p. 35 et suiv., comme aussi p. 135 et suiv.

exclusives de l'harmonieuse complexité du réel. Le Philosophe a déclaré : « Je n'ai jamais voulu, à proprement parler, construire un système. J'ai rassemblé des intuitions. Et je ne crois pouvoir les obtenir que par une patiente confrontation de faits observés et de données extérieures » (12).

Tout n'est donc pas de même venue dans le système bergsonien. Exagérant la portée de l'observation initiale, il n'accorde au concept qu'une origine et une valeur pratiques et dissocie le concept de l'intuition. Or les distinguer est indispensable, mais les dissocier est ruineux et contraire à l'expérience. L'intuition prépare le concept et assure sa valeur.

Assimilation à l'objet présent, elle permettra de saisir la réalité profonde. D'autant mieux du reste qu'elle ne sera plus le fruit d'un premier contact, — *intuition primitive*, — mais d'une accoutumance et, dit Bergson, d'une sympathie ou, dit saint Bonaventure, d'une vue libre et dégagée (13), créée par l'habitude, et l'effort de compréhension, — *intuition finale*. Cependant, qu'il s'agisse de l'intuition primitive ou de l'intuition finale, mise à part la connaissance que nous avons de nous-même, le réel n'est pas pénétré, il pénètre en nous. Il ne nous échapperait pas si vite et ne nous obligerait pas à de patientes recherches pour exprimer et vérifier le contenu de nos intuitions, s'il était jamais pénétré par le dedans.

Limité dans son être, l'homme est, en effet, limité dans son acte de connaître. Prises à part, ses énergies de connaissance exercent chacune une certaine abstraction sur le réel. Chaque sens tire du réel, abstrait un aspect relativement simple, quel que soit cet aspect en lui-même : l'œil retient la couleur; le toucher, la chaleur; l'oreille, le son, et ce n'est pas simple séparation. Ce qui est chaud est-il lumineux ? On ne peut dire que la connaissance du chaud sépare le chaud du lumineux. Elle perçoit l'un sans l'autre qui lui est joint dans la rivalité. La mémoire continue ce travail de l'abstraction : les caractères communs se renforcent, les autres s'éliminent, et c'est déjà l'élimination des caractères les plus particuliers. L'intelligence enfin abstrait plus encore les éléments dont sont formées nos représentations intellectuelles. Or, aucun de ces éléments ne nous est donné à l'état pur dès l'intuition, et c'est un point capital. Nos concepts, même les plus

(12) G. MAITRE, *Bergson, mon Maître*, Paris, 1936, p. 218.
(13) 3 *Sent.*, d. 34, pl, a. 1. q. 1; 3, 737a.

proches de nous comme le concept sensible, image d'un objet, ou le concept intellectuel, par exemple, celui d'homme, se dégagent peu à peu des données de l'expérience. Ils n'arrivent que lentement à exprimer ce que le réel nous offre et que les sens et l'intelligence perçoivent d'abord ensemble et confusément. Il n'est pas jusqu'à la sensation de couleur pure qui ne soit une pure abstraction.

Nous l'avons déjà rappelé; en fait, nous sommes plongés dans un monde qui, de toutes parts, nous presse, agit sur nous et trouve en nous des échos multiples. « La connaissance est d'abord aperception globale et intuitive sans analyse de son contenu » (14). Aperception globale qui se pose, s'affirme; de telle sorte que, reprenant une heureuse expression, nous pouvons la nommer « intuition judicatoire » (15). L'expérience marque ainsi l'importance de ce qu'il y a d'original dans la connaissance, la saisie globale et intuitive du réel; et de ce qui caractérise l'activité propre de l'être connaissant, l'affirmation. Saint Bonaventure l'enseigne expressément.

Le bien comprendre évite de juger l'intuition primitive trompeuse. On s'étonne plutôt que lui soit demandé immédiatement ce qu'elle ne peut donner : des concepts distincts et exacts. Elle apporte seulement le fonds solide d'où nous aurons à les extraire. L'intuition est le point de départ du concept et l'aliment de sa vie. Cela ne lui enlève ni réalité, ni vie particulière, mais montre cette richesse intime que le concept est souvent loin d'égaler, qu'il peut même déformer.

III

La psychologie moderne s'est résolument engagée dans l'étude des conditions de fait de l'intuition. On peut espérer qu'une

(14) G. DUMAS, *Traité de psychologie*, Paris, 1924; t. II, p. 146.
(15) A. SPAIER, *La pensée concrète*, Paris, 1927, p. 268.
N'y aurait-il pas là un solution du problème relatif à la priorité du concept sur le jugement ? D'après saint Bonaventure, toute connaissance inclut un certain jugement, une affirmation; ce n'est pas le jugement formel, mais nous pouvons y reconnaître la synthèse primordiale dont le jugement formel et la phrase décomposeront les données globales et confuses (G. DUMANS, *loc. cit.*, p. 125). Le jugement formel serait bien alors la synthèse de termes qu'il sépare en même temps qu'il les unit (*Ibid.*, p. 147); on dirait cependant mieux, qu'il distingue en même temps qu'il les unit. Le concept, précédé de toute une série d'intuitions judicatoires et raisonnantes, ne prend forme distincte que dans un jugement.

fidélité de plus en plus grande à interpréter rigoureusement les données de l'expérience accréditera de façon définitive ses découvertes.

Les théories de l'intégration psychologique font une place importante à l'intuition. Nées d'une vive conscience de la valeur et de la richesse de l'intuition, elles sont animées du désir d'en retrouver la fraîcheur originelle et intégrale. Elles ont ouvert la voie à d'utiles recherches sur la vie psychologique, morale et même mystique, comme celles de philosophes allemands (16), ou sur le rythme et la poésie, comme celles de l'abbé H. Brémond, dans sa lecture célèbre sur la poésie pure, où il s'est inspiré des idées du fondateur de l'Intégralisme, le poète philosophe, A. Lacuzon. Empruntons à celui-ci une description de l'intuition de la présence, qu'il nomme intégration.

« J'ai pensé qu'il était possible au poète, non pas seulement de ressaisir et de relier tous ces états de conscience, toutes ces différentielles du sentiment, de l'idée, de la sensation, dont nous animons au gré de l'heure tant de paysages divers, tant de lieds et de complaintes, mais bien d'en opérer l'intégration ultime, dans une sorte de synchronisme ardent et frissonnant, où le continu et le discontinu, l'instant et la durée seraient perçus tous ensemble » (17). Et l'un de ses disciples le félicite d'avoir remis en honneur « la perception qui livre à la fois l'individuel et l'universel » (18).

Nous sommes ramenés une fois encore aux observations de saint Bonaventure et de Vital du Four, et à l'aperception globale et intuitive du réel avec ses résonnances affectives. Plus elle est primitive, en effet, plus elle peut nous émouvoir. Rendant présents tous les éléments du réel, de manière au moins confuse — instant et durée, individuel et universel, accidents et substance — elle nous intéresse tout entiers.

Mais alors quelle valeur peut avoir l'affirmation de Boëce rapportée par saint Bonaventure ? En quelle mesure les sens vont-ils à l'individuel et l'intelligence à l'universel, dans la première appréhension ? Il ne peut être question d'une

(16) M. HATTEMER, *Les phénomènes mystiques extraordinaires et l'intégration*, dans *Etudes Franciscaines*, t. 48 (1936), p. 445-561.

(17) A. LACUZON, *Eternité*, Paris, 1927, p. 12 et 13.

(18) A. DEMELIN, *La connaissance émotionnelle*, Paris, 1914, p. 152.

connaissance de l'individuel ou de l'universel pris à part ; semblable connaissance ne se comprend que par opposition de l'un à l'autre, et c'est déjà toute l'abstraction et toute la généralisation. Il s'agit donc de l'orientation des facultés (19). Les sens sont orientés vers ce qui est, en fait, individuel et sera reconnu pour tel. L'intelligence est orientée vers ce qui est, en fait, universel et sera reconnu aussi pour tel. Mais dans la première appréhension, dont tout dépend, tout est donné sans être discerné, pour être dégagé peu à peu dans une opposition corrélative.

L'abstraction est discernement, *dijudicatio* (20) et l'universel est élaboré par élimination connaissante des conditions individuelles.

IV

L'universel, *unum versus alia*, est l'un comparé au multiple. Cet un, hors de plusieurs en qui nous le retrouvons, pose le problème fondamental de l'art et de la science. La science et l'art sont humain parce que l'homme, de toute autre façon que l'animal, dégage cet un de ses conditions locales et temporelles, et lui reconnaît une valeur générale et nécessaire. Par suite, on distinguera trois moments dans l'élaboration de l'universel : l'expérience de l'un dans le multiple, la formation du concept même de l'un indépendant de toutes conditions individuelles, l'affirmation de sa valeur nécessaire.

(19) Ainsi doit être comprise une autre affirmation des scolastiques : les sens connaîtraient les accidents de soi, *per se*, et seulement *per accidens*, par surcroît accidentel, la substance. Les sens ne connaissent pas plus les accidents comme tels que la substance ; ils connaissent le composé, où l'intelligence distinguera accidents et substance, mais de soi se tiennent plutôt à l'apparence des êtres et n'en pénètrent pas la réalité profonde.

Saint Bonaventure est assez près d'interpréter de même façon la célèbre distinction de l'intellect-agent et de l'intellect-patient. Plusieurs des raisons apportées en faveur d'une distinction réelle lui paraissent faibles, et il le dit avec une pointe d'humour. S'il ne s'oppose pas à la distinction admise, on entend bien qu'il définit autrement sa signication exacte. Il y verrait assez volontiers deux dispositions de l'intelligence en rapport avec des objets différents, là où d'autres voient deux facultés distinctes. Du reste, il n'admet en aucune façon que l'intellect-agent soit aveugle et fasse automatiquement apparaître l'universel au sein de l'image individuelle et sensible. L'intelligence est lumière dans la mesure où elle connaît le vrai. Cf. 2 *Sent.*, d. 24, p. 1, 2, q. 4 ; 2, 568-571.

(20) *Itin.*, c. 2, n. 6 ; 5, 301.

Nous limitons notre étude à l'expérience de l'un dans le multiple, que saint Bonaventure résume en ces termes d'après Aristote : De plusieurs sensations naît le souvenir ; de plusieurs souvenirs, l'expérience ; de plusieurs expériences, l'universel principe de la science et de l'art (21).

L'expérience de l'un dans le multiple suppose connaissance intellectuelle de l'individu, puis arrêt sur un point, remarqué en cet individu et retrouvé en plusieurs.

Que nous ayons d'abord connaissance intellectuelle de l'individu, devrait être chose acquise après les observations de Vital du Four et de saint Bonaventure sur l'activité conjointe des sens et de l'intelligence.

Saint Thomas suggère un argument a fortiori. Avant l'intelligence, les sens ont une certaine connaissance de l'universel, car, si les sens connaissent seulement ce qui est individuel et nullement, avec cela, ce qui est universel dans l'individu, il ne serait pas possible que l'universel soit formé en nous en dépendance de l'appréhension sensible (22). Combien plus alors ne doit-on pas accorder à l'intelligence de connaître l'individu en même temps que les sens bien que dans un second instant logique, si nous voulons expliquer que l'intelligence abstraie tel universel plutôt que tel autre et l'applique à cet individu-ci plutôt qu'à celui-là !

Cajetan n'utilise pas d'autre argument pour montrer que la formation d'axiomes, par exemple, mathématiques, dépend de l'expérience sensible. En connaître les termes ne suffit pas ; plusieurs axiomes, par exemple, mathématiques, dépendent de l'expérience sensible. En connaître les termes ne suffit pas ; plusieurs axiomes peuvent être formés des mêmes termes et on ne verrait pas, dit-il, pourquoi l'un serait formé plutôt que l'autre si l'expérience ne nous y contraignait (23). Or il en va de même des concepts abstraits et universels. On ne voit pas pourquoi l'un serait formé plutôt que l'autre si l'expérience ne le montrait, et elle ne le montre pas si elle n'est expérience intellectuelle.

(21) *De Sc. Christi*, q. 4, n. 9, p. 21 et *De donis Sp. Sancti*, coll. 8, n. 14 ; 5, 496.

(22) *S. Thomae Aq. Opera omnia*, Romae, 1882. Tom. 1, *Post. Anal.* lib.II, lect. 20, n. 14, p. 402. Œuvre où saint Thomas se montre plus augustinien qu'il ne devait le rester par la suite et où nous aimons le citer pour son accord avec saint Bonaventure.

(23) Cité dans *S. Thom. Op. om.*, loc. cit., notre p .403

L'homme n'est pas un esprit pur mais un esprit incarné, dont saint Bonaventure ne se lasse pas de rappeler l'union avec le corps en un tout. Or, l'intelligence seule dispose toute la suite de nos idées, du degré le plus bas jusqu'au plus élevé, de l'individu jusqu'au genre suprême, en abstrayant et analysant (24). Elle doit donc connaître d'abord le degré le plus bas, l'individu.

Par les sens, l'homme traite avec les individus matériels que l'intelligence trouve alors à sa portée immédiate. L'âme est, en effet, présente à elle-même, par elle-même connaissable et connaît intellectuellement tout ce qui est en elle, « sans que soit nécessaire aucune image intermédiaire » (25). Elle se connaît soi, ses actes et leur terme ou objet. C'est la contuition de soi, chère à saint Bonaventure, qui s'étend à tout ce que nous sommes et peut prendre des développements que la métapsychie révèle peu à peu, de concert avec la psychologie pathologique. Or, nous n'avons aucun concept direct de notre individu, pas plus que d'aucun individu, et cependant nous en avons l'idée acquise dans l'expérience. Nous en avons la connaissance intellectuelle expérimentale, intuitive.

Cette connaissance demeure intuitive et sans concept dans l'arrêt sur l'un qui sera constaté en plusieurs. Elle ne peut inclure le concept de l'un : elle le prépare. L'intelligence s'accroche d'abord pour une raison quelconque à un point quelconque, non pas nécessairement essentiel. Le premier universel est perçu, quel qu'il soit; qu'il appartienne à l'essence ou ne lui appartienne pas (26). Universel en formation, il fera souvent place à autre chose au terme de l'expérience. Rien ne le montre mieux que les jeunes enfants qui appellent tout homme *papa*, ou permettent des observations dans le genre de celle-ci.

Marie-Thérèse a trois ans. Feuilletant devant elle un livre illustré et indiquant une gravure, on prononce le mot image.

(24) 4 *Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, n. 4 ; 4, 1046. Saint Bonaventure est loin de mériter l'ironie de ce mot de Goblot : « Notre logique — notre logique formelle — est une logique d'esprits purs ».

(25) Tunc est immediata coniunctio secundum rationem cognoscendi, quando cognoscens cognoscit cognoscilile vel per essentiam cognoscentis vel per essentiam cogniti, et tunc non est opus similitudine intermedia quae differat ab utroque extremorum. *De Sc. Chr.* q. 2, 11, 12, 13; 5, 10, Cf. *De Myst. Trin.* 4, 1, a. 1, 10; 5, 46, et 3 *Sent.*, d. 33, q. 3, n. 3; 3, 715.

(26) *S. Thom. Aq. Opera omnia*, loc. cit., n. 13, p. 402.

Aussitôt Marie-Thérèse frappe de sa petite main chaque page nouvelle, même non illustrée et répète : *Mage! Mage!* Exemple de ce qu'est, dans l'expérience intuitive du concret, l'arrêt sur ce que l'intelligence saisit d'abord de façon confuse et retrouve ou croit retrouver en plusieurs. Elle prépare un concept qui pourra changer entièrement de signification. « L'acte de pensée atteint d'abord confusément comme une vaste étendue de conscience, au sein de laquelle se dessinent d'une façon de plus en plus précise des idées reliées les unes aux autres... il est une sorte d'intuition... » (27).

Ajoutons une intuition judicatoire et raisonnante. De même qu'il y a dans l'intelligence « toute une sphère métalogique de jugements rapides et silencieux » (28). qui caractérisent l'intuition judicatoire, il y a toute une sphère métalogique de raisonnements où les rapports et les liaisons s'enchaînent de façon presque inaperçue. « James et Binet ont fait justement remarquer qu'il est naturel que l'esprit ne se rende pas compte de ses liaisons aussi bien que de ses idées. L'aspect transitif de la pensée nous échappe... Les liaisons, les rapports n'ont pas de nature substantielle. Ce sont des procédés pour former des idées, ce ne sont pas des idées » (29), ou plutôt des concepts, car les rapports connus sont déjà idée. Il n'est pas tout à fait exact, non plus, de dire que rapports et liaisons nous échappent complètement. Ils peuvent n'être perçus que dans un éclair mais perçus, et former une sorte de raisonnement. L'expérience est déjà un certain raisonnement sur les cas particuliers que l'on compare les uns aux autres et grâce auquel on retient quelque chose de plusieurs (30).

Cette expérience suppose une organisation de la connaissance sensible, de la vie de l'imagination et même de l'activité intellectuelle qui ne peut être le fait que de l'intelligence et, de soi, précède le concept. Lorsqu'elle se prolonge, par exemple, dans l'induction scientifique, la confrontation de rapports et de liaisons saisis dans l'expérience peut provoquer des concepts transitoires, hypothétiques ; l'expérience de l'un dans le multiple dont ils dérivent ne change pas de nature.

Ainsi, nous sommes responsables de l'exactitude de nos concepts abstraits et universels. L'intelligence ne s'arrête pas

(27) G. DUMAS, *Traité de psych.*, t. 2, p. 119.
(28) G. DUMAS, *ibid.*, p. 146.
(29) G. DUMAS, *Traité de psych.*, t. 2, p. 114.
(30) *S. Th. Aq. Opera omnia*, loc. cit., n. 11, p. 401.

aux individus dans son expérience, mais de plusieurs individus en qui elle expérimente un même point, une même présence, elle retient ce point commun qui s'impose et le considère sans considérer les individus eux-mêmes (31). Ce point commun, peut-être purement accidentel, s'impose parfois à l'âme pour une raison tout à fait accidentelle aussi, mais l'intelligence ne s'arrête pas aux individus. Elle s'oriente vers le concept qui exprimera l'un saisi en plusieurs. Il dépend alors de nous de conclure tôt ou tard, avec plus ou moins de fondement, que nous expérimentons bien la même chose en plusieurs et de retenir ce point commun en un concept, sans plus considérer les individus. Les concepts les plus précis, les plus exacts, seront alors ceux que nous discernons de la façon la plus réfléchie. De la sorte, s'expliquent les oppositions entre concepts regardés par les uns comme absolument évidents, par les autres comme radicalement faux, et cela en matières qui imposeront peut-être un troisième concept, comme exprimant seul l'évidence immédiate.

En résumé, la connaissance humaine part d'une contuition ou intuition de la présence, où les sens et l'intelligence perçoivent ce qui est à la fois individuel et universel. L'intelligence dégage peu à peu l'un dans le multiple par discernement, et forme, sous notre responsabilité, les concepts universels dont elle perçoit les éléments dans l'expérience. Ce travail distingue sens et intelligence comme il oppose individuel et universel. Par ce travail, enfin, le concept prend une valeur d'autant plus évidente que les rapports de l'un au multiple, de l'abstrait au concret, de l'universel aux cas particuliers, sont traduits de façon plus conforme aux données immédiates de l'intuition. Il n'y a pas juxtaposition parallèle d'une intuition et d'une abstraction (32), mais hiérarchie, dépendance. L'abstraction dépend de l'intuition qui la permet ; ceci explique la formation du concept avec ses chances diverses, comme il nous reste à le montrer en détail.

P. JEAN DE DIEU de Champsecret,
o.f.m.cap.

(*A suivre*).

(31) *S. Th. Aq. Op. omnia*, loc. cit., n. 11, p. 401.
(32) J. MARECHAL, *Abstraction ou intuition*, dans *Rev. néoscolastique de philosophie*, 31 (1929), p. 52.

LE « DE REVERENTIA CORPORIS CHRISTI »

Exhortation et Lettre de Saint François*

IV. — LA CROISADE EUCHARISTIQUE DE SAINT FRANÇOIS.

sciant se benedictos a Domino

19. — Prophète.

A-t-on assez considéré la sévérité avec laquelle François, simple diacre, s'adresse aux prêtres ayant charge d'âmes et même à tous les clercs :

> Attendamus, omnes clerici, magnum peccatum... quam quidam habent.
>
> Omnes considerent intra se... maxime ii qui illicite ministrant.
>
> Et a multis... indigne sumitur.
>
> De iis omnibus et aliis cito et firmiter emendemus.
>
> Haec omnia... universi clerici tenentur super omnia observare.
>
> Et qui hoc non fecerint, sciant se debere... reddere rationem.

Le fait de se savoir soutenu par l'autorité pontificale suffirait, en soi, à expliquer la vigueur mise dans cette admonition.

Mais il semble bien, après examen des paroles de saint François, qu'il y a, pour expliquer cette attitude, quelque

* *Et. Fr.*, juin 1955, n. 65-91; décembre 1955, p. 168-190; juin 1956, p. 20-35; décembre 1956, p. 155-171.

chose de plus fort encore et de plus profond : la conviction intime de parler au nom de Dieu. De telle sorte que l'inspiration première de l'activité de Francois est à trouver non pas tant dans un ordre extérieur d'un représentant de Dieu, mais dans un ordre intérieur de Dieu même :

> Dominus ita dedit mihi incipere facere poenitentiam
> T 1
>
> Et ipse Dominus conduxit me inter illos [leprosos]
> T 2
>
> Et Dominus dedit mihi tantam fidem in ecclesiis
> T 4
>
> Postea Dominus dedit mihi et dat tantam fidem in sacerdotibus T 1
>
> Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi quid deberem facere, sed ipse Altissimus *revelavit* mihi... et ego paucis verbis... feci scribi; et dominus papa confirmavit mihi
> T 14-15
>
> salutationem mihi Dominus *revelavit*
> T 23
>
> dedit mihi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere regulam et ista verba T 39

François est pleinement convaincu d'être l'interprète des volontés divines :

> Ex parte Dei omnipotentis et domini papae et per obedientiam ego frater Franciscus firmiter praecipio et injungo 1 RG XXIII 38
>
> Moneo et exhortor in Domino Jesu Christo
> II RG X 7

Et il ne l'est pas seulement vis-à-vis de ses frères, mais vis-à-vis de tous. Il a une mission universelle :

> Universis christianis, religiosis, clericis et laicis, masculis et feminis, omnibus qui habitant in universo mundo, frater Franciscus, eorum servus et subditus... *Cum sim servus omnium, omnibus servire teneor* et administrare odorifera verba Domini mei. Unde in mente considerans quod personaliter propter infirmitatem ...non possum singulos visitare, proposui...
> FI 1-3
>
> Universis potestatibus et consulibus, judicibus atque rectoribus ubique terrarum et omnibus aliis ad quos

litterae istae pervenerint, frater Franciscus, vester in Domino Deo servus PR 1

Reverendis in Christo dominis meis, universis clericis qui sunt in toto orbe et vivunt secundum statuta catholicae fidei, frater Franciscus parvulus et minimus servus... Quoniam *debitor factus sum omnibus*, ideo, non valens amplius praesentialiter verbis meis propter meas infirmitates vobis satisfacere...

RV intr. (155).

Depuis quelque temps se multipliaient les prédicateurs illuminés annonçant les temps nouveaux : le plus célèbre d'entre eux, le Calabrais Joachim de Flore, était mort quelques années auparavant (1202) en grande réputation (156).

L'abbé cistercien Joachim avait annoncé de terribles châtiments qui devaient éclater sur l'Eglise, proposant en même temps, dans un commentaire prolongé de l'Apocalypse, ses vues sur l'avenir.

Considéré de son vivant comme un saint, il avait eu une influence considérable. Il avait même été honoré de la confiance de plusieurs Papes, à cause de sa vive compassion des maux de l'Eglise et de son impatient désir d'une réforme.

C'est aussi un « ministère prophétique » qu'avait exercé, avant lui, sainte Hildegarde, abbesse du monastère du Mont-Rupert, près de Bingen, et sainte Elisabeth, abbesse de Schœnau.

Hildegarde était morte en 1179, deux ans avant la naissance de François. Mais sa réputation et ses ouvrages lui survivaient. Parmi ses correspondants, on trouve quatre Papes, deux Empereurs, un grand nombre de princes et de princesses, des saints comme le célèbre abbé de Clairvaux et beaucoup d'évêques ou d'abbés. Elle parle toujours sur un ton de prophétesse. Dieu, dit-elle, l'avait obligée à parler, à dévoiler au monde ce qui lui avait été révélé. Elle avait une mission et elle ne pouvait s'y soustraire.

L'influence de sainte Elisabeth de Schœnau († 1165), quoi-

(155) « Nec propterea excluderem formam apud Waddingum initio et fine longiorem et ad formam epistolae propius accedentem, nam optime Sanctus alia occasione illam recensionem longiorem adhibere potuit ». (OLIGER, *Textus*, 11). Cette adresse est de pur style saint François.

(156) LUCHAIRE, *Sociétés*, 15.

que n'égalant pas celle de la Sybille du Rhin, n'est pas cependant négligeable. Elle aussi a prophétisé longuement contre le relâchement du clergé (157).

Ces manifestations, vraies ou fausses, de l'Esprit, acceptées, reconnues et même recherchées pour consultation par les plus hautes autorités ecclésiastiques, avaient contribué à produire dans l'Eglise du XII[e] siècle une mentalité prophétique assez poussée, fort semblable à celle de la première génération chrétienne et fort différente de la mentalité positive et sceptique de notre époque.

Si nous avons conscience de vivre les débuts d'une ère nouvelle, la fameuse « ère atomique », les gens du XII[e] siècle et du XIII[e] commençant, avaient conscience de vivre une fin de monde et qu'ils pourraient assister bientôt, très bientôt peut-être, après le jugement général, à l'instauration d'une justice plus parfaite et définitive.

Les chartes se datent par les formules *mundi senio appropinquante* ou *instante mundi termino* (158).

Les chroniqueurs parlent de même, tel un Jacques de Vitry qui, dans une lettre de novembre 1216 décrit les Frères Mineurs : « Dominus per hujusmodi simplices et pauperes homines multas animas *ante finem mundi* vult salvare » (159).

On comprend dès lors la signification affective de cette formule de saint François, empruntée à l'Evangile et si souvent répétée :

> qui talia fecerint et perseveraverint *usque in finem* FI 48
>
> si in eis perseveraverint *usque in finem*, benedicat eis Pater FI 89
>
> apud se retineant... *usque in finem* FI 87
>
> volo... perseverare in ea *usque in finem* CL II 1

(157) P. POURRAT, *Spiritualité chrétienne*, Paris 1939, t. II, p. 117-125.

(158) DE VAINES, *Dictionnaire*, II, 22.

(159) L. LEMMENS, *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi.* (Collectanea Philosophico-Theologica, 3), Quaracchi 1926, p. 79-80.

G. GOLUBOVICH, *Bibliotheca bio-bibliographica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano*, t. I, Quaracchi 1906, p. 5.

observetis *usque in finem* T 39

qui autem perseveraverit *usque in finem* hic salvus erit (Mt X 22) II RG X 12; I RG XVI 23

perseverate *usque in finem* in bono I RG XXI 10

qui... praedicaverint *usque in finem*, sciant se habere benedictionem CU 9

haec omnia *usque in finem* universi clerici tenentur observare RV 13

et cette phrase, moins stéréotypée, qui donne le ton à toutes les autres :

facere observari nunc et semper, *donec fuerit mundus iste* CG 48

La fin du monde, c'est le premier acte du jugement général. Pour nous, qui ne sommes plus hantés par ces idées, qui ne vivons plus dans cette ambiance de parousie prochaine, qui considérons tout sous un angle plus individualiste et immédiat, parce que, depuis le Concile de Trente, l'incertitude quant à la fin du monde a remplacé dans les esprits la certitude de sa proximité, la fin c'est la mort, c'est le tombeau, puis c'est le paradis ou l'enfer, ou plutôt dans l'opinion générale c'est le séjour plus ou moins long dans un purgatoire d'expiation.

Pour le Moyen âge, la fin envisagée, c'est toujours la fin du monde, c'est la Résurrection et c'est le Jugement.

Dès le milieu du XII[e] siècle, dans les cathédrales, le thème principal des tympans, celui qui doit remplacer peu à peu le thème de la Vision apocalyptique, celui du *Jugement dernier* a pris sa forme presque achevée. Au sommet, c'est la triomphale apparition dans le ciel du Fils de l'Homme « venant avec une grande puissance et une grande majesté »; les registres inférieurs voient se dérouler la *Résurrection des Morts* et leur partage en *Elus et Damnés*, auquel préside saint Michel avec sa balance (160).

La même mentalité se reflète dans les écrits de saint François :

(160) L. LEFRANÇOIS PILLION, *Maîtres d'œuvre et Tailleurs de pierre des Cathédrales*, Paris 1949, p. 168-169.

In die judicii oportebit reddere rationem coram Domino Jesu Christo I RG IV 6

sciant se debere coram Domino nostro Jesu Christo in die judicii reddere rationem RV 14

Hunc Filius hominis erubescet, cum venerit in majestate sua et Patris et sanctorum angelorum (Lc IX 26) I RG XVI 13

reddent rationem in die judicii ante tribunal Christi FI 88

sciatis vos debere coram Domino Deo vestro Jesu Christo in die judicii reddere rationem PR 8

de verecundiis recipient magnum honorem ante tribunal D.N.J.C. I RG IX 8

tenebitur Domino reddere rationem si in hoc vel in aliis indiscrete processerit I RG XVI 5

L'angle est donc bien différent d'envisager les fins dernières, s'il s'agit de nous et de notre époque, ou de saint François et du Moyen âge.

Mais il faut insister aussi, pour en revenir à la mentalité proprement prophétique qui se crée d'autant plus aisément qu'on vit plus intensément dans une atmosphère de catastrophe imminente, il faut insister sur les menaces et les bénédictions que François, au nom de Dieu, prononce sur ceux qui, écoutant sa parole, la négligent ou la mettent en pratique.

Comme il est clair d'après les formules précédentes, les menaces sont sensiblement influencées par la persuasion qu'a François de parler au nom du Christ.

Il en est de même des bénédictions :

Hoc scriptum... sciant se benedictos a Domino Deo qui illud fecerint exemplari RV 15

Exoro Deum ut ipse... benedicat omnes docentes discentes, habentes, recordantes et operantes ista I RG XXIII 36

Benedicti vos a Domino qui feceritis ista, et in aeternum Dominus sit vobiscum. Amen CG 49

Qui ea benigne recipient et intelligent et mittent aliis in exemplum... benedicat eis Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen FI 89

> Hoc scriptum qui apud se retinuerint et observaverint illud, a Domino Deo se noverint benedictos
>
> PR 9

Et cette longue formule, inspirée de la bénédiction de Jacob mourant :

> Quicumque haec observaverit in coelo repleatur benedictione altissimi Patris, et in terra repleatur benedictione dilecti Filii sui cum Sanctissimo Spiritu Paracleto et omnibus virtutibus coelorum et omnibus sanctis. Et ego frater Franciscus, parvulus vester et servus, quantumcumque possum, confirmo vobis intus et extra istam sanctissimam benedictionem. Amen (161).
>
> T 40-41

de ipso Altissimo

20. — TROUBADOUR.

On sait que François, après avoir goûté et aimé dans sa jeunesse les chansons des troubadours, avait rêvé d'en devenir un lui aussi. Il aurait voulu voir ses disciples s'en aller avec le cantique du Soleil dans tous les pays : devenus les « joculatores Domini », les jongleurs du Seigneur, ils devaient

(161) Comparer ces menaces et ces bénédictions avec les formules similaires, quoique plus apocalyptiques, de sainte Hildegarde :

« Unde nullus hominum tam audax sit, ut verbis hujus scripturae aliquid augenda apponat, vel minuendo auferat, ne de libro vitae, et de omni beatitudine quae sub cœlo est deleatur, nisi propter excribrationem litterarum aut dictionum, quae per inspirationem Spiritus Sancti simpliciter prolata sunt, fiat. Qui autem aliter praesumpserit, in Spiritum Sanctum peccat. Unde nec hic nec in futuro saeculo illi remittetur.. » (*Liber divinorum operum*, pars III, visio X, 38. — PL 197, col. 1038).

« Quisquis mystica verba hujus libri recusaverit... arcum meum super eum extendam; ...quicumque maledicta sua contra prophetiam istam protulerit, maledictio illa... super eum veniet; et benedictione cœlestis roris replebitur, qui eam amplexus fuerit et qui eam in corde suo tenuerit... Et qui eam gustaverit et in memoriam suam posuerit, fiet mons myrrhaeus... Si quis haec verba digiti Dei temere absconderit, et ea per vesaniam suam minuerit, aut in alienum locum alicujus humani sensus causa abduxerit... ille reprobus erit ». (*Scivias*, lib. III, visio XIII. — PL 197, col. 738).

l'entonner partout par les rues et sur les places publiques et, en retour de leur peine, demander, non pas de l'argent comme les jongleurs du siècle, mais la conversion de leurs auditeurs (162).

Qu'étaient ces jongleurs que François voulait imiter ?

Odofredo, jurisconsulte de Bologne (+1265), les définit quand il parle du succès des « joculatores qui cantant de domino Rolando et Olivero » (163).

Leur vogue était tellement grande qu'en 1288 l'édilité de Bologne se croit obligée de réglementer la circulation entravée par les rassemblements des auditeurs bénévoles aux carrefours. Il faut, en effet, nous représenter ces jongleurs ambulants sous les traits de nos chanteurs de rues.

Aujourd'hui encore, dans certaines villes italiennes, le *cantastorie* n'a pas fini d'enchanter son public. Il commence par tracer, à même les larges dalles de la place, un dessin avec des craies de couleur. Le dessin devient la tête d'un Vinci, d'un Raphaël... Le peuple s'assemble, intéressé. Lorsqu'il juge l'assistance convenable, notre *cantastorie*, se redressant, et préludant sur sa mandoline, se met à réciter... (164).

Ces jongleurs étaient, pour la plupart, des étudiants en rupture d'études sérieuses. Théoriquement, ils étaient clercs, puisque tous les étudiants, à l'époque, étaient inscrits officiellement dans la cléricature (165).

(162) SABATIER, *Examen*, 147.

(163) Charlemagne et Roland, et tous les héros de la Table Ronde avaient suscité un monde romanesque et merveilleux où l'amour et les enchantements jouaient les grands premiers rôles. On sait combien François y fut sensible. Il n'était pas seul dans le cas, car tous les Italiens s'étaient passionnés pour ces épopées. Certains monuments de l'époque en prouvent assez la popularité.

Une charte lapidaire découverte à Nepi (petite ville située à quelques lieues de Rome vers le nord-ouest) menace du sort de Ganelon (Ganelon, le traître de Roland) ceux qui manqueraient au serment solennel par lequel se sont liés les patriciens et les consuls de la cité. Cette charte de Nepi est de l'année 1131.

A l'archivolte de la porte nord de la cathédrale de Modène, au-dessus d'une scène de combat, se lisent des noms : « Isdermus, Artus de Bretania (Arthur), Burmallus (Burmalt), Winlogee, Mardoc, Carrado (Carradoc), Galvaginus (Gauvain), Galvarium, Che (le sénéchal Keu) ». Des considérations historiques et artistiques ont permis de dater ces figures d'une année assez proche du milieu du XIIe siècle.

(F. DESONAY, *Dépaysements*, 153-154.

(165) On rencontre fréquemment pour dénommer les étudiants les termes *clerici* qui, évidemment, ne leur est pas propre, mais qui définit

La majorité de ces clercs étudiants vivaient chichement et étaient obligés de recourir à toutes sortes d'expédients : précepteurs ou répétiteurs de leurs condisciples plus fortunés, copistes à la solde des libraires, chantres desservant une église, mendiants et vagabonds, rimeurs et poètes de cours... C'est ainsi que s'explique la destinée littéraire de maints jongleurs et satiristes (166).

Certains parmi eux se mirent surtout à cultiver la poésie courtoise. Ils furent reçus dans les châteaux de Provence ou du Limousin, dans les cours de Guillaume IX, de Raymond de Toulouse ou de Marie d'Aquitaine. Mais la guerre des Albigeois, à plusieurs reprises, les dispersa, et plusieurs durent s'enfuir en Itlie, vers les cours de Montferrat, de Ferrare ou de Sicile.

C'est eux qui, entre autres choses, inspirèrent à François cette exquise courtoisie qui le caractérise et dont nous retrouvons les échos jusque dans ce petit sermon eucharistique que nous étudions : je crois, en effet, que le *ipso Altissimo* de la phrase :

> Nihil habemus... de ipso Altissimo nisi corpus et sanguinem RV 3

devrait se traduire, comme dans le cantique du Soleil ou la Louange des vertus, avec une nuance délicate de protocole courtois : « Son Altesse ».

D'autres jongleurs, par contre, dits *vagi scholares, clerici ribaldi, goliardi*, pratiquaient la satire, la facétie, la chanson légère ou licencieuse. Chez eux, c'est surtout le célibat des prêtres qui prête matière à développement.

Deux courants s'y observent. D'un côté, l'esprit d'observance stricte. Le poète goliardique, indulgent envers ses propres faiblesses, se montre impitoyable pour le prêtre marié:

> Tu sacerdos huc responde
> Cujus manus sunt immunde,
> Qui frequenter et jocunde
> Cum uxore dormis, unde

proprement leur état, juridiquement et socialement : les *scholares* sont des *clerici*. Ils portent la tonsure, sont vêtus d'un habit ecclésiastique, d'ailleurs non uniforme, gardent le célibat en principe et, en principe aussi, sont munis d'un bénéfice. (PARÉ - BRUNET - TREMBLAY, *Renaissance*, 60-62).

(166) PARÉ - BRUNET - TREMBLAY, *Renaissance*, 79.

Surgens mane missam dicis,
Corpus Christi benedicis.... (167).

Mais le courant contraire apparaît plus fort. On oppose à la dureté de l'interdiction, l'état naturel.

Le décret d'Innocent III, promulgué au Concile du Latran, interdisant aux clercs les *focariae*, est vivement pris à partie. Dans la pièce *Prisciani Regula*, le Pape lui-même est visé :

strophe 1 :

Prisciani regula penitus cassatur,
Sacerdos per *hic* et *haec* olim declinabatur;
Sed per *hic* solummodo nunc articulatur,
Cum per nostrum praesulem *haec* amoveatur...

strophe 3 :

O! quam dolor anxius! quam tormentum grave
Nobis est dimittere « *quoniam suave* »!
O Romane Pontifex! statuisti prave.
Ne in tanto crimine moriaris, cave!

strophe 4 :

Non est Innocentius, immo nocens vere,
Qui, quod facto docuit, verbo vult delere,
Et quod olim juvenis voluit habere,
Modo vetus Pontifex studet prohibere (168).

L'allusion à l'action réformatrice d'Innocent III par ses légats se retrouve encore dans la pièce *Clerus et presbyteri :*

Clerus et presbyteri nuper consedere
Tristes in capitulo simul et dixere :
« Nostras vult ancillulas presul removere.
Quid debemus super hoc ergo respondere ? »
Questio proposita rite commendatur.
Decanus, collegii primus, sic profatur :
« Fratres, nobis omnibus Pontifex minatur;
Postque minas metuo ne poena sequatur!
Cum igitur pro famulis simus aggravati,
Videamus providi quo simus parati :
Ad mandatum presidis nostri vel legati
Respondere fortiter, vel sumus damnati » (169).

(167) DOBIACHE - ROJDESVENSKY, *Goliards*, 119-120.
(168) DOBIACHE - ROJDESVENSKY, *Goliards*, 127.
(169) DOBIACHE - ROJDESVENSKY, *Goliards*, 131.

François le jongleur n'est pas un goliard. Il ne pratique ni la bouffonnerie, ni la facétie, ni la satire. Il n'est ni rigide et exigeant, ni facile et permettant tout.

Aimant et honorant les prêtres, il leur parle un langage énergique et sévère certes, mais toujours respectueux. C'est toute la courtoisie du véritable troubadour qui reparaît dans ces mots :

> Reverendis in Christo dominis meis universis clericis
> RV introd.

> D.N.J.C. omnes meos dominos sua sancta gratia repleat et confortet RV conclusion

> Et ipsos [pauperculos sacerdotes hujus saeculi] et omnes alios volo timere, amare et honorare sicut meos dominos... domini mei sunt T 8-9

> Debemus etiam... revereri clericos... [etiam] si sunt peccatores FI 33

> Vae illis qui ipsos [clericos] despiciunt; licet enim sint peccatores, tamen nullus debet eos judicare
> A XXVI 2

La manière de François est celle de saint Paul, celle du Christ : non seulement se faire tout à tous, mais même se charger soi-même de la responsabilité des fautes d'autrui. Sa façon de parler est caractéristique ; c'est la responsabilité collective qu'il met en jeu :

> *Attendamus omnes,* clerici... peccatum quod habent *aliqui* RV 1

> *Omnes* autem illi qui ministrant... *maxime ii* qui indiscrete ministrant RV 4

L'emploi, dans l'exhortation, de la première personne du pluriel, sans être absolu, est assez constant pour que nous puissions y découvrir cette même nuance de sentiment :

> Attendamus omnes clerici RV 1

> Non movemur de iis omnibus pietate, ...cum ipse pius Dominus in manibus nostris se praebeat, et eum tractemus, et sumamus quotidie per os nostrum ?
> RV 8

> An ignoramus quia debemus venire in manus ejus ?
> RV 9

> Firmiter emendemus RV 10

Cette idée de responsabilité collective, qui est ici avant tout un émollient destiné à adoucir l'âpreté des reproches aux clercs pécheurs, l'amène ailleurs à prendre sur lui les devoirs non accomplis ou accomplis négligemment par les vrais responsables :

> Moneo fratres meos omnes... quatenus... quantum ad eos spectat, si non sunt [divina verba] reposita bene, vel inhoneste jacent in loco aliquo dispersa, colligant et reponant CG 36
>
> Rogo vos plus quam de me ipso, quatenus, cum decet et videritis expedire, clericis humiliter supplicetis, quod sanctissimum corpus et sanguinem... debeant venerari CU 2

C'est bien ce que Celano nous enseigne quand il met dans la bouche de François s'adressant à ses frères des paroles comme celles-ci :

> « Nous avons été envoyés pour aider les clercs à sauver les âmes et nous devons suppléer à ce qui leur manque... Jetez un voile sur les faiblesses du clergé, suppléez à ses nombreux défauts; puis, quand vous aurez ainsi fait, soyez encore plus humbles » (II Cel. II, 107).

hoc scriptum ut melius debeat observari

21. — ECRIVAIN.

Etudiant les opuscules de saint François, Sabatier (170) déclare : « Cinq lettres traitant surtout de l'Eucharistie forment un groupe à part : 1) *De reverentia;* 2) L'épître *ad universos custodes ;* 3) Une autre lettre *ad custodes* donnée par Wadding et pour laquelle il n'eut qu'un texte espagnol qu'il traduisit en latin (171). Cette lettre n'est qu'une sorte

(170) SABATIER, *Examen*, 153-155.

(171) Ni le R.P. Lemmens (édition de Quaracchi 1904 : il se borne à dire, p. 193 : nobis haec epistola nonnisi summarium longioris esse videtur; at difficulter de hoc judicatur, cum epistolae a Waddingo ex idiomate hispanico versae forma primigenia desit), ni le Dr Boehmer ne lui ont fait place dans leur édition. Le R.P. Goetz, au contraire, en admet l'authenticité. Le R.P. Ubald d'Alençon également. Nous sommes porté à conclure dans le même sens, avec Sabatier.

de billet destiné à accompagner les deux documents qui suivent. 4) Une lettre *ad omnes clericos* dont Wadding emprunta le texte à Mariano. Elle a exactement la même teneur que le n° 1 (*De reverentia*), mais a de plus une adresse, une phrase d'introduction et une bénédiction finale (172). 5) La lettre *ad populorum rectores.*

Voilà donc cinq documents très analogues qui se répètent souvent textuellement et que nous estimons (dit Sabatier) tous authentiques ».

Le *Testament*, par ses recommandations expresses concernant l'Eucharistie et les *Verba Domini* (t. 10-12) est à rapprocher aussi de ce groupe, car il nous est témoin des derniers efforts personnels de saint François dans sa campagne de réforme.

Nous avons dit « campagne de réforme ». C'est qu'il s'agit bien, en effet, d'une véritable campagne, organisée, lancée, commandée, poussée à fond par saint François avec tous les moyens dont sa pauvreté mais aussi son universelle réputation et la puissance de sa Fraternité disposaient.

C'est ainsi que, déjà, Sabatier voyait la chose :« Le *De reverentia*, dit-il, est en rapport étroit avec ce que raconte le Spec. Perf. 56 : Multum dolebat b. Franciscus quando videbat aliquam ecclesiam non mundam sicut volebat. Et ideo semper finita praedicatione faciebat congregari omnes sacerdotes qui aderant in aliquo loco remoto ne audiretur a saecularibus et praedicabat eis de salute animarum et maxime ut

(172) Ni le R.P. Lemmens (Quaracchi), ni le Dr Boehmer ne l'ont accueillie sous cette seconde forme. Quant au Dr Goetz son attention ne semble pas s'être portée sur la possibilité qu'il y aurait d'admettre l'existence de deux écrits tout à fait voisins et pourtant indépendants. Or, si l'on considère les phrases ajoutées par le texte de Wadding, on se convaincra bien vite que, soit dans l'inspiration, soit dans le style, elles sont en harmonie parfaite avec les sentiments et l'*usus loquendi* du Saint. Si une main étrangère avait voulu compléter le pièce 1, jamais, ne semble-t-il, elle n'aurait pu le faire avec cette simplicité. D'autre part, on ne conçoit pas pourquoi de notre pièce 4, on aurait retranché trois phrases pour en faire la pièce 1. Il faut donc conclure que nous n'avons aucune raison de rejeter l'une au détriment de l'autre. (SABATIER, *Examen*, 154). — Nous faisons nôtre ce jugement de Sabatier. Le R.P. Oliger est, du reste, du même avis. (OLIGER, *Textus*, 11). Le R.P. Ubald d'Alençon dit de même (*Opuscules*, 21) : « Il est très permis d'expliquer par une omission l'absence de suscription dans les manuscrits actuellement connus ». Il fournit ensuite le texte de la lettre tel qu'on le trouve dans Wadding.

essent solliciti conservare mundas ecclesias et altaria et omnia quae pertinent ad divina mystèria celebranda ».

« Avec la lettre *ad custodes*, on fait un pas de plus. Saint François ne se contente plus de prêcher lui-même le culte de l'Eucharistie, il veut que tous les custodes de sa fraternité deviennent de zélés propagateurs de ce culte. Ici encore le Spec. Perf. (c. 65) nous fournit des renseignements qui viennent compléter les Opuscules. Il nous apprend que François aurait voulu faire à ces recommandations une place dans la Règle, mais qu'il dut y renoncer, les ministres n'approuvant pas cette introduction. Il se résigna, bien décidé à faire connaître sa pensée sur l'importance de l'Eucharistie par les autres moyens qui restaient à son service.

« Ce fut là une des raisons pour lesquelles il dicta son Testament et les trois autres lettres.

« Dans ces trois lettres, on sent que le saint ne veut rien laisser au hasard, qu'il s'ingénie à organiser et fait un effort méthodique » de propagande (173).

Combien cette vue est exacte, les recommandations finales de ces lettres permettront facilement d'en juger :

> Hoc scriptum ut melius debeat observari sciant se benedictos a Domino Deo *qui illud fecerint exemplari* (174) RV 15

(173) SABATIER, *Examen*, 156-157.

(174) « Le fait qu'au XIII[e] siècle la vie intellectuelle abandonne les grandes abbayes pour se concentrer à l'Université, causa une vraie révolution dans la fabrication du livre : la lente copie faite dans le scriptorium de leur abbaye par des moines qui font ce travail « pour la rémission de leurs péchés », est remplacée par la copie rapide, faite dans toute l'activité d'un grand centre universitaire, par des scribes (clercs ou laïcs) qui exécutent ces copies pour gagner leur vie. Le livre achevé n'est d'ailleurs plus destiné à rester dans une abbaye; il sera vendu et emporté au loin ; la fabrication du livre devient une industrie ». (J. DESTREZ, *Etudes sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite.* (Bibl. thomiste, 18), Paris 1933, p. 8).

Cette transformation est à la base du système de l'*exemplar* et de la *pecia*, qui devient ainsi un élément critique décisif pour l'établissement des textes universitaires du XIII[e] siècle. Destrez a mis en parfaite lumière ce fait capital dans son Avant propos, puis l'a appliqué aux textes de saint Thomas. En bref, l'Université faisait établir un texte officiel unique (*exemplar*), dont *chaque fascicule* (*pecia*) numéroté restait indépendant. De la sorte, autant de copistes qu'il existait de fascicules pouvaient travailler à la fois sur l'*exemplar*, quitte à commencer, continuer et achever leur copie par n'importe quelle *pecia*.

> Ad quoscumque fratres meos custodes pervenerit hoc scriptum, *et exemplaverint et apud se habuerint*, et *pro fratribus qui habent officium praedicationis* et custodiam fratrum *fecerint exemplari*, et omnia quae continentur in hoc scripto *praedicaverint* usque in finem, sciant se habere benedictionem Domini Dei et meam. Et ista sint eis per veram et sanctam obedientiam. Amen CU 9-10

> *facite statim multa exemplaria et copias*, et cum magna diligentia *eas porrigite* illis quibus debeant dari [episcopis et aliis clericis] CU II 5 et 4

> Hoc scriptum qui apud se retinuerint... a Domino Deo se noverint benedictos PR 9

La dernière recommandation du Testament, qui se rapporte aussi, en partie du moins, à la même campagne, puisque François y a donné, dans les mêmes termes, les mêmes avertissements, apparaît comme le suprême effort d'un lutteur un peu désabusé (n'avait-il pas désiré que le texte de son admonition fut inscrit dans la Règle ?) :

> Per obedientiam teneantur in istis verbis non addere vel minuere. Et semper hoc scriptum habeant secum juxta regulam... Et in omnibus capitulis... legant et ista verba T 35-37

A relire ces textes, on éprouve la sensation très vive de vagues d'assaut successives de plus en plus étendues et violentes :

1) Prédication orale par saint François.

2) Rédaction d'un aide-mémoire très bref, contenant l'essentiel de la monition et de l'exhortation (175).

(175) « Au XIII[e] siècle, le sermon prend un développement extraordinaire. Les Frères Prêcheurs et leurs pieux rivaux, les Mineurs, parcourent villes et campagnes *emportant avec eux les répertoires* composés souvent par les plus doués d'entre eux. De nombreux *Artes praedicandi* paraissent alors et circulent partout ». (ARNOULD, *Manuel*, 31-32).

Une étude approfondie de saint François comme écrivain n'a jamais été tentée. Elle réserverait pourtant bien des surprises et des révélations. Nous avons déjà noté sa recherche de la brièveté, le goût des mots simples compris par tous, l'usage caractéristique du doublet pour suppléer à l'insuffisance sémantique des expressions. L'usage actuel du bon-parler est d'éviter la répétition des mêmes mots dans des phrases trop rapprochées. François fait exactement le contraire. Par goût de

3) François demande à tous ses frères de copier son aide-mémoire pour eux-mêmes et pour les prédicateurs. — Lancement *dans tout l'Ordre d'une campagne de prédication* en faveur de la réforme eucharistique.

4) François demande qu'on multiplie les copies de plus en plus, pour pouvoir les distribuer aux évêques et aux prêtres. — Lancement d'une *campagne de presse limitée au clergé* (176).

5) François rédige une lettre spéciale destinée aux autorités civiles sur le même sujet. — *La campagne de presse s'est étendue aux laïcs.*

6) François cherche à rendre durables les effets de sa campagne par une *institution stable.* N'ayant pu obtenir l'insertion d'un précepte spécial dans la Règle, il en fait l'objet de ses suprêmes recommandations.

On voit la place qu'occupe, dans cette campagne, notre *De reverentia.* C'est d'abord l'aide-mémoire de François. C'est ensuite, très peu modifié (adjonction du verset 15 : *Hoc scriptum,* simple croix au début tenant lieu d'invocation, et simple signature par le monogramme T) la première forme de

clarté, semble-t-il, il se répète souvent paragraphe par paragraphe, textuellement.

Un exemple dans le *De reverentia :* 5) in locis vilibus *collocatur et relinquitur;* 11) ubicumque fuerit... *collocatum et relictum.* Il se répète aussi, à peu près *ne varietur,* dans chacune de ses lettres eucharistiques.

On sent cependant dans chacun de ses œuvres un effort constant pour compléter, parachever, infuser plus de clarté, plus de vie, plus d'efficacité. Il revient sans cesse sur ses travaux pour les remanier, les refondre, en intercaler des passages dans des compositions nouvelles. Ce soin de la forme, cet amour du mot bien choisi se découvre en particulier dans la petite *exhortation* que François intercale dans sa *monition* (moneo et exhortor) aux clercs. Qu'on remarque bien la sobre délicatesse de ton et la force de persuasion des deux antithèses de ses deux courtes phrases :

non movemur *pietate*
cum ipse *pius* Dominus...
in manibus nostris se praebeat...
debemus venire *in manus ejus!* (RV 8-9).

Pour la signification du mot *pietas,* voir H. PÉTRÉ, *Caritas, Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne,* Louvain 1948, p. 252-254.

(176) Beaucoup de traités sur l'eucharistie, au XII[e] siècle, sont rédigés sous forme de lettres. Cfr de GHELLINCK, *Eucharistie,* 1243 ss.

la lettre au clergé, telle que François lui-même la passait de main à main (177).

C'est enfin la lettre plus développée, avec adresse et salutation finale, que Wadding nous a conservée et qui devient, sous cette forme, une véritable lettre encyclique que les frères doivent répandre.

T (*signatura*)

23. — Le Croisé.

On sait comment Innocent III, le 11 novembre 1215, ouvrit le Concile de Latran par un grand discours sur le triple *transitus* qu'il désirait. Le texte, point de départ de tout le développement, était : « J'ai désiré célébrer encore une fois la Pâque avec vous avant de souffrir ».

« La Sainte Ecriture, dit-il, emploie le mot Pâque en des sens différents : en hébreu, il signifie passage, *transitus* ». Le Pape, à l'exemple de l'Ecriture, énumère trois sens. Il désire célébrer une triple Pâque, un triple *transitus* avec le Concile : une corporelle, une spirituelle, une éternelle.

Une Pâque corporelle, afin qu'il se produise un *passage* temporel, c'est-à-dire une croisade (*passagium*) pour la déli-

(177) « Textui in Cod. B 24 Vallic. praecedit signum crucis eo modo ac aliquando in actis publicis vel notarilibus eo tempore confectis conspicitur. Fuitne et ipsum in exemplari originali ? Hoc, quamquam interea affirmare nequimus, cum aliud exemplum in scriptis Sancti non habeamus, valde veri simile videtur, attenta accurata amanuensis fidelitate in reliquis generatim adhibita ». (OLIGER, *Textus*, 9-10). — Cette croix constituait la plus brève des invocations. On sait que les invocations, longues ou courtes, même sous forme de monogramme ou de croix, disparaissent, au XIII[e] siècle, dans le plus grand nombre des chartes. (DE VAINES, *Dictionnaire*, II, 100-106).

Dans le manuscrit de Subiaco, le texte est soussigné du *Tau*. Le R.P. Oliger dit à ce sujet : « Hoc signo S. Franciscus litteras et chartulas proprias signasse testantur Thomas Celanus et S. Bonaventura. Conservatum est tale documentum originale uti e manibus Francisci prodiit, Benedictio scilicet Fratris Leonis. Ibi signum *Tau* magnum exhibetur, veluti crux in monte quodam, scilicet Calvario; ad radicesque signi T, ceu ad pedes crucis, invenitur cranium. Modo parum dissimili in fine textus Cod. B 24 Vallic. habetur idem signum *Tau* in monte positum, sed absque cranium, nisi dicas id in exemplari originali adfuisse, copistam vero, signum non intelligentem, loco ejus tres illos tractus sub T reli-

vrance de Jérusalem. Une Pâque spirituelle, c'est-à-dire le *passage* à la réforme de l'Eglise. Une Pâque éternelle, c'est-à-dire le *passage* d'une vie temporelle à la gloire céleste.

Le *transitus* temporel est signifié par la lamentation de Jérusalem dans Jérémie : « *O vous tous qui passez*, considérez et voyez s'il est une douleur semblable à ma douleur ! » Le *transitus* spirituel est symbolisé par les phrases d'Ezéchiel : « Il était un homme revêtu de lin portant un *instrument pour écrire* et le Seigneur lui dit : *Passe* dans la ville et trace un T (*tau*) sur le front (cfr le crâne du T de saint François) des hommes qui soupirent et gémissent sur tous les scandales qui se commettent dans cette ville ».

L'habit de lin signifie les bonnes mœurs, le *tau* est le signe de la croix, et celui-là porte ce signe sur le front qui manifeste par ses œuvres la force de la croix. Le véritable écrivain est l'Esprit de Dieu, et l'instrument pour écrire est la connaissance de la divine vérité. Le tout signifie que le Pape (l'homme revêtu de lin) doit traverser l'Eglise (*transire*) pour constater ce qu'il y a de bien et ce qu'il y a de mal, et pour tracer un *tau* sur les fronts des justes.

Au même endroit, Ezéchiel parle aussi de six hommes qui ont le pouvoir de faire mourir et qui perdront les méchants qui se trouvent dans la ville. Le prophète a voulu évidemment désigner par là les évêques (178) qui doivent frapper d'anathème ceux que le Pape n'aura pas marqués du *tau*, c'est-à-dire les mauvais clercs, car la corruption du peuple provient du clergé (179).

neasse. Atramento nigro factum est; dum in Benedictione Fr. Leonis atramento rubeo... est delineatum » (OLIGER, *Textus*, 8-9).

Le R.P. Oliger estime également que François lui-même ou un de ses disciples immédiats avait apporté l'original à Subiaco. Il en tire même argument pour renforcer la tradition d'une visite personnelle du Saint au monastère qui conserve son plus ancien portrait. (OLIGER, *Textus*, 10).

La petite chapelle de Notre-Dame à Fonte-Colombo montre encore dans l'embrasure d'une fenêtre un *Tau* que saint François y grava, d'après la tradition, lorsqu'il rédigeait la Règle de 1223.

(178) Le *tau* était une forme très usitée du bâton pastoral au Moyen âge, jusque vers le XIIIe siècle. — Cfr F. EYGUN, *Les insignes épiscopaux qui sont du domaine de l'orfèvrerie*, dans *Liturgia*, pp. 335-342, Paris 1931, p. 336.

(179) HÉFELÉ, *Conciles*, 1321-1323, donne le résumé du discours. Cfr PL 217, 674.

« Ce discours magistral, magnifique de courage et de sincérité, domina les délibérations du Concile et porta les Pères à étudier les mesures héroïques. Une nouvelle croisade fut ordonnée ; on résolut de purifier la Cour Romaine... et de poursuivre la réforme dans tous les rangs de la hiérarchie » (180).

A mon avis, c'est aussi ce discours qui fit que François se lança dès lors dans cette campagne de réforme du clergé dont nous avons constaté l'organisation, avec l'enthousiasme et l'énergie d'un authentique « croisé ».

Il n'avait ni demandé ni reçu la croix rouge du croisé armé. Il en avait cependant rêvé bien des soirs dans ses jeunes années ! (181). Malgré cela, il avait été exempté, lui et ses frères, de la *dîme de croisade* qui frappait tous les ecclésiastiques non engagés : « quibusdam dumtaxat religiosis exceptis, ab hac praetaxatione *merito* eximendis, et illis similiter qui assumpto vel assumendo crucis signaculo sunt personnaliter profecturi » (182).

Est-ce pour remplir quand même ce devoir de croisade par une présence personnelle aux armées, est-ce par un retour subit de son enthousiasme juvénile, est-ce poussé par le désir de gagner l'indulgence plénière promise aux participants du grand *passage* qu'il s'embarqua à Ancône, vers la fin juin 1219, sur un des navires qui transportaient les Croisés en Orient ? La psychologie de François est étonnamment complexe dans sa simplicité.

Toujours est-il qu'il autorisa dès lors ses frères à partir en croisade « spirituelle » parmi les musulmans :

> Dicit Dominus : Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum... Unde quicumque fratrum divina inspiratione voluerint ire inter saracenos et alios infideles vadant de licentia sui ministri et servi. Minister vera det eis licentiam et non contradicat...
>
> Fratres vero qui vadunt possunt duobus modis *spiritualiter* inter eos conversari. Unus modus est, quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi omni humanae creaturae propter Deum, et confitean-

(180) CUTHBERT - BROUSSE - DE CURZON, *Vie*, 259.
(181) Voir la bulle de croisade d'Innocent III au Latran, dans HÉFELÉ, *Conciles*, 1390-1395.
(182) HÉFELÉ, *Conciles*, 1392.

> tur se esse christianos (183). Alius modus est, quod, cum viderint placere Deo, annuntient verbum Dei, ut credant... baptizentur et efficiantur christiani
>
> I RG XVI 1-10

Toujours est-il aussi que le T du *passagium* spirituel, de gueules comme la croix des croisés, posé sur un crâne de même comme au Calvaire, meuble son blason et devient le monogramme de ses signatures et de son sceau, l'emblème parlant de sa croisade de réforme.

Cette signature typique de François, apposée au bas du manuscrit de Subiaco, résume, en quelque sorte, tout ce que nous avons pu dire jusqu'ici à propos du *De reverentia.*

CONCLUSION

Croisé, François l'avait été dès ses premiers rêves de gloire. Croisé, il l'était encore en mourant, lorsqu'il transmettait à ses fils la tâche ardue de la réforme.

Qu'il soit prophète, jongleur ou écrivain, n'est-ce pas toujours en croisé qu'il parle, qu'il chante ou qu'il écrit ?

Regardez-le écrire aux clercs, écrire en choisissant ses mots, en polissant son style, en recherchant la clarté et la brièveté. C'est une *petite* tâche qu'il s'est donnée : faire rendre au Christ, dans ses églises, et par ses prêtres, un peu plus de cet honneur qui lui est dû. C'est une *grande* tâche qu'il s'est donnée : réformer toute l'Eglise pour répondre aux désirs du Pape, du Concile, de Dieu même.

Et voici que, pour cette tâche, il s'est astreint à de *petits* travaux de copiste et d'écrivassier. Et voici que, pour cette tâche, *il a mobilisé tout son Ordre* (universis custodibus fratrum minorum... Et ista sint eis per veram et sanctam obedientiam — CU 1 et 10), *il a mobilisé tout le clergé* (universis clericis qui sunt in toto orbe — RV intro.), *il a mobilisé toutes les autorités* (universis potestatibus et consulibus, judicibus atque rectoribus ubique terrarum — PR 1), *il a mobilisé le monde entier* (universis christianis, clericis et laicis, masculis et feminis, omnibus qui habitant in universo

(183) Pour écrire une phrase comme celle-là, il fallait être doué d'un sens aigu des réalités et d'une excellente connaissance du milieu islamique !

mundo... mittent aliis in exemplum — FI 1 et 89), *il a mobilisé les siècles* (sicut dedit mihi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere... observetis usque in finem — T 39).

Le *Tau* mystique, il en a fait son sceau et ses armoiries de chevalier, parce que sa croisade à lui, Innocent III le lui a dit, doit-être un *passagium* plus spirituel que le *passagium sacrum*, un *transitus* plus universel que le *transitus in Terra Sancta*, une Pâque plus nécessaire que la Délivrance de la Sainte Jérusalem.

A cette croisade de réforme ecclésiastique, cléricale, eucharistique, saint François, en chevalier, s'est consacré tout entier.

A-t-il réussi ? Pour le R.P. Ephrem Longpré, « cette croisade du Séraphique Père a ému l'Eglise et la chrétienté » (184). Il en trouve une preuve dans la lettre *Sane cum olim* d'Honorius III, qui se rapproche en tant de points, même par les expressions, des lettres de François. Je crois qu'il a raison.

Et il a raison aussi le R.P. Oliger quand il déclare, à propos du texte de Subiaco : « scriptorem seu ejus mandatarium transcriptione textus benedictione Dei, quae in fine promittitur, participem fieri voluisse » (185).

Fidèle il a été à la croisade proclamée par François, le Ministre général Jean Parenti, lorsque, en 1230, il ordonne de conserver partout le Saint-Sacrement dans des ciboires d'ivoire ou d'argent, qu'il faut placer en des tabernacles bien clos, parce qu'il n'y a rien au ciel ou sur la terre qui mérite un plus grand respect (186).

Fidèle aussi Berthold de Ratisbonne, le grand prédicateur du Très Saint-Sacrement. Fidèles également les Alexandre de Halès, les saint Bonaventure, les Duns Scot, qui en furent les théologiens éclairés (187).

Fidèle encore l'archevêque Eudes Rigaud, disciple de saint François, lequel, dès son installation en Normandie, com-

(184) *Sainte Claire et l'Eucharistie*, dans *La vie franciscaine sacerdotale*, 4, juillet-août 1953, p. 102.

(185) *Textus*, 10-11.

(186) Cité d'après HILARIN, *Idéal*, 112.

(187) Cfr HILARIN, *Idéal*, 112.

mence ses visites pastorales pour la réforme de son Eglise en exigeant partout le plus grand respect pour l'oratoire, l'autel, l'eucharistie (188).

Fidèle l'Ordre tout entier quand il édite, dès 1254, son premier cérémonial suivant les normes du plus grand respect pour le Saint-Sacrement (189).

Certes, la croisade de François, en se perpétuant à travers les siècles, a pris des formes de plus en plus diverses. Mais ne sont-ils pas encore fidèles à son esprit un Bienheureux Benoît d'Arezzo, quand, en 1250, il instaure l'usage de réciter l'Angélus au lieu de la « Louange au Dieu Puissant » (190), un saint Bernardin de Sienne créant et propageant, malgré de dures oppositions, le culte du « Nomen Jesu scriptum in tabulis », un Père Joseph Plantanida de Fermo établissant

(188) « Jusqu'en 1250, sept cent cinq clercs de campagne ont été visités... Pour la célébration de la messe, l'archevêque exige la suffisance et la propreté du linge : nappes d'autels, pales, corporaux, aubes, amicts, etc. Et comme il n'oublie jamais d'en faire mention, on peut croire sans grande chance d'erreur qu'il examinait lui-même avec beaucoup de soin l'autel de l'église qu'il visitait... Quant au Saint-Sacrement lui-même, il faut le conserver avec grande révérence et dévotion. Il doit être par conséquent dans un endroit propre, convenable, et, en général, on devra le déposer sur un autel et sur l'autel majeur de préférence quand il s'agira d'une église cathédrale : « ordinavimus quod sacramentum corporis D.N.J.C. honeste et decenter super altare reponatur ». Au cours d'une autre visite, l'archevêque est plus explicite : « Quia in ecclesia invenimus corpus Christi in quadam *fenestra* ita quod ei vertunt terga quando dicunt horas suas, injunximus eis ut super altare, in quodam tabernaculo vel in pisside ponerent illud honorifice ». Par ces réformes, Rigaud veut qu'au lieu de laisser la Sainte Réserve dans la sacristie ou dans une sorte d'armoire creusée à même le mur et close par une porte — c'est le sens le plus probable de l'expression : « in quadam fenestra » — on l'expose à la vue de tous, pour que tous puissent la voir et l'adorer. « Sur l'autel » peut signifier qu'on se servira d'une colombe suspendue de la voûte au-dessus de l'autel, ou que l'on placera le ciboire purement et simplement sur la table de pierre, ou encore que l'on édifiera à côté de l'autel ou entre l'autel et le mur du tabernacle un ciborium dans lequel seront placées vraiment « honorifice » les hosties consacrées ». (P. ANDRIEU - GUITRANCOURT. *L'Archevêque Eudes Rigaud et la vie de l'Eglise au XIII[e] siècle d'après le « Registrum visitationum »*, Paris 1938, p. 299, 332-333). — Le sens des mots employés par le « Registrum », à mon avis, ne peut être fixé que par voie archéologique. Si la réforme d'Eudes Rigaud a été ce qu'elle paraît être, elle a dû nécessairement laisser des traces palpables.

(189) Cfr GOLUBOVICH, *Ceremonial*, passim.

(190) LONGPRÉ, *Angelus*, 555.

pour la première fois les prières des Quarante-Heures (191), et ces nombreuses Clarisses dont le travail est incessant de fabriquer les hosties, de laver et réparer les linges sacrés pour des diocèses entiers, et ces Franciscaines Missionnaires de Marie vouées à l'adoration perpétuelle autant qu'à l'apostolat, et ces Franciscaines de Notre-Dame du Temple, humblement consacrées au service des prêtres pauvres, et tant d'autres qui, tous et toutes, ont entendu l'appel de François.

Mais ne nous laissons pas entraîner à ne voir qu'un côté de l'esprit de François, le côté le plus matériel, le plus « corporel », dirait-il lui-même.

Car il y a chez tous les initiateurs, il y a chez François aussi, un mode d'activité provisoire et caduque, limité dans le temps et parfois dans l'espace ; et il y a, chez les vrais initiateurs, il y a chez François, un espirt intemporel, un esprit stable et permanent qui domine les siècles et les continents, un esprit qu'il faut repenser sans cesse en toute fidélité pour l'adapter sans cesse, inchangé dans son fond, à de nouvelles et changeantes conditions de vie.

Pourrait-on, en les prenant à la lettre, attribuer valeur intemporelle à certaines stipulations où se retrouve pourtant la pure pensée de François, telles la confession aux laïcs (I RG XX 5), l'établissement d'une inquisition conventuelle (T 31-33), la prescription de se laver mutuellement les pieds (I RG VI 4), l'interdiction des cavalcades (II RG III 12), le soin des lépreux (I RG VIII 12), le refus de toute bulle pontificale de protection (T 25), l'interdiction de tout commentaire canonique de la Règle (T 38), la recommandation de recueillir tout fragment de papier portant le nom divin (Spec. Perf. 65) ?

A voir dans ces points et dans d'autres, autre chose qu'une forme temporaire et provisoire d'une pensée éternelle et définitive, n'y aurait-il pas danger de se momifier à tout jamais dans un état de survivance archéologique et sans vie ?

Que peuvent encore être maintenant les Ordres militaires du Moyen âge ? Et à quelle nécessité, sauf transformation complète de la forme extérieure par l'esprit, peuvent encore répondre les Ordres fondés pour le rachat des esclaves ?

(191) HILARIN, *Idéal*, 113.

Il nous faut donc, pour vivre, maintenant, au XXe siècle, selon l'idéal de François, rechercher sous l'écorce moyenâgeuse caduque, le noyau vivant et vivifiant qui incarne foncièrement son véritable esprit.

Je ne puis pas, en conclusion d'une étude aussi restreinte dans son objet que celle-ci, reposer la question cent fois posée : Quel est l'idéal de saint François ?

Mais, puisque, par le *De reverentia,* nous avons pu le voir, penser, agir, combattre en faveur d'une cause chère, nous aurons bien le droit de nous demander quelle cause lui eût été chère à notre époque et comment nous pouvons, au début de l'ère atomique, penser comme lui, agir comme lui, combattre comme lui en faveur de cette cause.

Je laisse à d'autres le soin de déterminer quelle croisade nouvelle François, vivant de nos jours, eût proclamée pour nos jours.

Toujours est-il qu'il eût proclamé une croisade, un vaste mouvement de Réforme. La Réforme n'est-elle pas de tous les temps, comme la Révolution ou la Conversion ?

Et pourquoi eût-il, encore, de nouveau, proclamé une croisade ? Pourquoi ? Parce que, au fond de son âme, il aurait de nouveau senti l'appel de l'Esprit, il se serait de nouveau découvert une mission prophétique, il aurait de nouveau éprouvé les besoins pressants de l'Eglise, il aurait de nouveau prévenu, sollicité l'acquiescement pontifical.

Et comment tout cela se serait-il opéré ? Parce que François, s'il est François, de nos jours comme au XIIIe siècle, aurait vécu intimement le Mystère de la Présence, le Mystère de l'Incarnation continuée de Dieu dans la Nature, dans le Verbe des Livres Saints, dans les Noms sacrés qu'on ne peut prononcer en vain, dans le Corps et le Sang présents sur nos autels, dans l'Eglise, corps mystique et dans nos frères.

Il eût vécu de nouveau cette mystique comme il l'a vécue de son temps. parce que la même Foi, point de départ de toute sa vie, lui eût appris la même réalité, inspiré la même attitude.

> Dominus dedit mihi tantam *fidem* in ecclesiis ut ita simpliciter orarem et dicerem : *Adoramus* te, Domine Jesu Christe T 4-5
>
> Dominus *dedit* mihi *et dat* tantam fidem in sacerdotibus... quod volo eos timere, amare et honorare... quia

> *Filium Dei discerno in ipsis.* ...Et hoc facio quia nihil video... de ipso Altissimo... nisi sanctissimum corpus et sanguinem... *Et haec sanctissima mysteria... volo honorari... et in locis pretiosis collocari*
>
> T 6-11

FOI. — PRESENCE. — LOUANGE. — CROISADE. — Tel m'apparaît le processus fondamental de la pensée de François.

François a trouvé la foi dans son âme, parce que Dieu l'y a placée. On a dit, et je le crois volontiers, qu'il n'a jamais subi l'épreuve du doute quant à la foi. Il ignore l' « intellectus quaerens fidem ». Dès le début, en lui, c'est la foi qui s'exprime : « fides quaerens intellectum ». Avant la lettre, il est augustinien. Hélas, en cela, les hommes de notre temps ne peuvent plus toujours l'imiter. Du moins le peuvent-ils par la sincérité de leurs recherches, « et Dominus dabit fidem ».

Dans sa Foi, François trouve la Présence. Et la rencontre de François avec le Dieu présent se fait comme qui dirait d'homme à homme, tel Moïse parlant à Dieu. Car, remarquons bien que pour François le Très-Haut c'est le Christ, et que, du Très-Haut, il ne voit rien corporellement sur cette terre, si ce n'est son corps et son sang, son nom et ses paroles :

> Nihil videmus corporaliter in hoc saeculo de ipso Altissimo, nisi corpus et sanguinem, nomina et verba, per quae facti sumus et redempti de morte ad vitam
>
> RV 3

Il atteste ainsi que, pour lui, voir Dieu n'est possible qu'en voyant le Christ, et voir le Christ qu'en voyant l'Eucharistie.

La Présence eucharistique n'est pas pour lui un mot abstrait. C'est la saisie de l'insaisissable, c'est l'accession au Très-Haut, c'est l'entrée dans l'Immense, c'est l'extase délirante dans la Joie.

> Dominus dedit mihi tantam fidem in ecclesiis, ut ita simpliciter orarem et dicerem : Adoramus te, Domine Jesu Christe, hic et ad omnes ecclesias quae sunt in toto mundo, et benedicimus tibi T 4-5

Témoignage naïf de ce que fut sa première expérience mystique, de ce que durent être toutes les autres à la suite, témoignage que c'est dans une église, près de l'eucharistie,

qu'il eut sa première extase, qu'il connut pour la première fois l'emportement hors de soi de la contemplation :

Exivi de saeculo. Et Dominus dedit mihi fidem
T 4 (192)

C'est ce fait qui explique l'attachement passionné, vraiment extraordinaire, de François, pour l'eucharistie. L'eucharistie était pour lui le rendez-vous quotidien avec la Source de toute joie.

François croit. François voit, François contemple. François, en extase, est inspiré.

Et dès lors, inspiré d'En-Haut, il faut qu'il prêche, il faut qu'il chante, il faut qu'il écrive. Et c'est partout et toujours, que François soit prédicateur, jongleur ou écrivain, *la louange de son Dieu présent.*

Mais tout homme inspiré d'En-Haut reçoit des ordres, reçoit une mission. *François reçoit une mission.* François est prophète. Il est croisé. Il est Réformateur.

P. Bertrand CORNET,
o.f.m.

(192) E. LONGPRÉ, *L'Eucharistie et l'union mystique selon la spiritualité franciscaine*, dans *Rev. Asc. Myst.*, 25 (1949), 306-333. Cfr, p. 307-309.

CHARLES DE BLOIS

duc de Bretagne (1319-1364)

ET L'ORDRE DE SAINT FRANÇOIS*

Suit le récit de deux miracles opérés par Charles de Blois en faveur de deux Frères Mineurs, l'un du couvent de Périgueux, l'autre du couvent du Mans.

Jean du Fournet, écuyer, de la paroisse de Saint-Josse au diocèse de Dol (32), vint à Périgueux (33) au mois d'octobre 1370, et il vit à côté de l'église des Frères Mineurs une chapelle nouvellement reconstruite où se trouvaient quantité d'ex-voto, en reconnaissance des miracles accomplis par l'intercession de Charles de Blois.

Voici à quelle occasion. Il y avait là un religieux goutteux depuis cinq ans, au point qu'il ne pouvait se tenir qu'avec le bras d'autrui ou sur des béquilles. Ses mains étaient tellement contractées qu'il ne pouvait tenir aucun objet.

Or, un frère prêcheur revenant de la cour pontificale passa par le couvent et dit avoir vu en Avignon l'évêque de Tréguier (34), lequel racontait les merveilles de Charles de Blois opérées dans son diocèse. Il conseilla au pauvre impotent de se recommander au prince thaumaturge. Avec la permission du Père gardien, celui-ci émit son vœu ainsi conçu : « Seigneur saint Charles, si vous avez quelque pouvoir auprès de Dieu, je vous prie d'intercéder pour moi, afin qu'il veuille me délivrer de mon infirmité. Et je vous promets que je ferai

* *Et. Fr.*, décembre 1956, p. 204-221.

(32) Dol, chef-lieu de canton, arrond. de Saint-Malo (Ille-et-Vilaine).

(33) Périgueux, chef-lieu du département de la Dordogne.

(34) L'évêque de Tréguier (Côtes-du-Nord) était Even de Bégaynon, O.P., de 1362 à 1371. Cf. EUBEL, *Hierarchia*, Munster, 1898, p. 521.

rebâtir la chapelle située auprès de l'église conventuelle, actuellement détruite, que j'y ferai peindre votre image, et qu'en outre, pendant toute ma vie, j'y célébrerai tous les jours la messe, tant que je serai en état ».

Immédiatement l'infirme fut guéri, il put aller aux Vêpres avec les autres frères du couvent, et le lendemain il célébra la messe dans ladite chapelle.

On demanda au témoin (35) si Messire Charles était représenté avec le diadème dans la chapelle. Il répondit que non, mais seulement avec les armes de Bretagne.

Les juges ajoutèrent : « Puisqu'il n'avait rien, comment ledit frère put-il faire rebâtir la chapelle ? » L'écuyer leur dit : « Ce fut avec le bien de ses amis, et avec les aumônes à lui faites, et avec la permission du gardien et du couvent concédant que les offrandes seraient employées à la réparation de ladite chapelle. Dieu a voulu que beaucoup y viennent par dévotion, y laissant d'abondantes aumônes. Toute la ville de Périgueux peut l'attester ».

*
* *

Frère Guillaume Mouchin (36), prêtre, du couvent des Frères Mineurs du Mans, âgé de cinquante-neuf ans, atteste (en 1371) que depuis trois ans continus, chaque mois il souffrait d'un mal *morbum pestiferum*, appelé par les médecins «yleas», causé par des humeurs froides et crues, lequel mal le détenait dans le ventre et les côtés, tantôt pendant deux jours continus, tantôt pendant un jour, de sorte qu'il ne pouvait durer en aucune manière. Alors, en proie à la maladie, au mois de février dernier, se rappelant les miracles de Charles de Blois, il l'invoqua et se voua à lui en ces termes : « Seigneur saint Charles, j'ai connu votre vie pendant votre jeunesse, et je crois fermement que vous êtes sauvé et en paradis. Si vous avez quelque pouvoir auprès de Dieu, veuillez le prier et intercédez pour moi, afin que je puisse être délivré de cette maladie; et je vous promets qu'en votre honneur je dirai quelques suffrages, tant que je vivrai; et lorsque vous serez canonisé, je célébrerai chaque mois une messe en votre honneur ». Après avoir émis son vœu il fut guéri et ne sentit plus aucune trace de son mal.

(35) *Monuments*, p. 279-280.
(36) *Monuments*, p. 246-247.

Interrogé s'il croit avoir été guéri à l'invocation de Messire Charles, il répondit affirmativement. Il ajouta que plusieurs fois il était allé à Paris consulter au sujet de son infirmité, et le médecin ne lui avait donné aucun remède, il avait même déclaré le mal incurable.

C'est en secret que frère Guillaume avait émis son vœu, seul dans sa chambre. Mais ensuite il raconta la chose aux frères du couvent qui l'avaient connu infirme et maintenant constataient sa bonne santé. La ville du Mans n'a pas tardé à être mise au courant du miracle.

***

LE MIRACLE DU COUVENT DE DINAN

A une date non encore identifiée de son règne, Charles de Blois avait fait peindre dans l'église des Frères Mineurs de Dinan, par un artiste du couvent, frère Guillaume Le Breton, un « arbre de vie » avec des scènes de la vie de saint François. Le prince s'était fait représenter à genoux, devant le patriarche d'Assise, en grand costume de duc de Bretagne.

Frère Payen de Quélen (37), déjà cité, raconta aux juges d'Angers que, peu avant la Chandeleur de 1367, le nouveau duc Jean IV vint à Dinan, descendit aux Cordeliers, et, ayant appris que son rival (vaincu à la bataille d'Auray de 1364) était peint dans l'appareil susdit, envoya dire au Père gardien, par un frère mineur anglais, son familier, qu'il eût à faire disparaître l'image de Charles de Blois.

Sous l'emprise de la crainte du duc, le supérieur fit blanchir ladite image, la nuit suivante. Bien qu'elle fût enduite de chaux ou d'une matière identique, on se rendait compte néanmoins que le badigeon recouvrait une peinture.

Le jour de la Purification, le duc entendit la messe dans l'église et put voir l'image effacée, car elle était placée à gauche du Maître-autel. Le lendemain, 3 février, frère Payen s'habillait à la sacristie, pour chanter la messe après Prime qui se récitait au chœur. Un autre Cordelier, frère Raoul de Kerguiniou, qui se trouvait près du Maître-autel, alla à la sacristie

(37) *Monuments*, p. 285-287.

prier frère Payen de venir avec lui et de voir le sang qui découlait de la peinture badigeonnée. Il vint et constata le fait.

Or, le sang coulait de l'oreille de Messire Charles, endroit du corps qui avait reçu la blessure mortelle, quand le soldat avait transpercé de son glaive le prince désarmé, à travers la gorge, le 29 septembre 1364. Pendant la messe, le sang se mit à couler de plusieurs parties de l'image. Comme c'était jour de marché, la nouvelle filtra vite dans la ville, et bientôt un grand nombre de personnes vinrent à l'église voir le prodige.

De quelles parties du corps sortait ce sang ? questionnèrent les juges. Le témoin répondit qu'il ne le savait pas, mais qu'il sortait de tant de parties que le bas de la peinture en était tout mouillé. Il le sait, parce qu'il l'a vu.

Qui se trouvait parmi les assistants ? Il y avait les seigneurs de Dinan, Olivier de Vauclair, Guillaume Villici, Geoffroy de Budes, Pierre de Guesclin, chevaliers, plusieurs autres chevaliers et écuyers, des hommes, des femmes, jusqu'au nombre d'un millier et même davantage.

Comment le témoin sait-il que c'était du sang? Parce que le liquide avait la couleur rouge, et après qu'il sortait de l'image il se grossissait et se coagulait à la manière d'un sang véritable. D'ailleurs tous ceux qui étaient présents affirmaient tout haut que c'était bien du sang, à l'exception de quelques Anglais et Bretons, du parti du duc, lesquels, disaient-ils, n'en croyaient rien.

Le témoin croit-il que quelqu'un ait agi frauduleusement vis-à-vis de cette peinture, de telle sorte qu'elle ait distillé du sang ou une apparence de sang? Il ne le croit pas. Il est convaincu, au contraire, que le fait s'est produit miraculeusement, pour attester la sainteté du seigneur Charles. C'était d'ailleurs l'opinion de tous les assistants.

Frère Payen ajoute qu'un Breton du parti du duc, puis un Anglais, montèrent sur une échelle posée contre la peinture, pour s'assurer qu'il n'y avait pas de supercherie, et ils constatèrent qu'il n'y avait rien d'anormal

Qu'en est-il advenu de ce sang ? Le Cordelier répondit que plusieurs des personnes présentes rasaient le sang avec des couteaux, le mettaient les uns dans leur main, d'autres dans un bol, sur un linge ou autrement, et l'emportaient par dévotion comme une précieuse relique.

Peu après, le duc ordonna à frère Guillaume Le Breton qui avait peint l'image de venir le trouver dans tel endroit du couvent. Quand il fut en sa présence, le prince lui dit : « Pourquoi avez-vous fait un tel scandale ? Vous avez mérité la mort ». Le frère jura sur sa conscience que ni lui ni personne n'étaient responsables de ce qui était arrivé. Néanmoins le duc lui enjoignit de se retirer et de n'avoir plus à paraître devant lui. Aussitôt le malheureux frère Guillaume, tout ému, s'en alla trouver frère Payen de Quélen et d'autres religieux du couvent, qui étaient dans la chambre de frère Jean d'Ecosse, avec certains damoiseaux, et leur raconta l'entrevue.

Alors les Anglais qui se trouvaient dans l'église, avec des bâtons, expulsèrent tous les curieux et fermèrent les portes. Les frères étaient tellement terrifiés qu'ils furent un certain temps sans oser rentrer dans le saint lieu. Jean IV ordonna au Père gardien de faire disparaître toute trace de la peinture. Malgré cet ordre impérieux, le supérieur n'en fit rien, mais exposa toute l'affaire à l'évêque de Saint-Malo (38) dans le diocèse duquel se trouve le couvent de Dinan. Le prélat enjoignit au Père gardien de laisser toutes choses dans l'état, ajoutant que s'il passait outre, le cas serait porté au pape. Tous les religieux du couvent acquiescèrent à la sentence de l'évêque.

***

Ajoutons, pour compléter la déposition de frère Payen de Quélen, le témoignage de noble homme, Geoffroy de Budes (39), chevalier de la paroisse d'Ussel, au diocèse de Saint-Brieuc.

Aux environs de la Chandeleur de 1367, de passage à Dinan, il entra dans l'église des Cordeliers où était l'effigie de Charles de Blois. Mais elle avait été blanchie sur l'ordre du duc actuel, à la suggestion des Anglais, dit-on. Après l'élévation de la messe à laquelle il assistait, il tourna les yeux du côté de l'image et vit deux lignes de couleur rouge.

Il alla prendre son repas dans un hôtel où se trouvaient les seigneurs Robert Knol et de Montfort. Alors quelqu'un vint

(38) Guillaume Poulard, 1359-1376, était alors évêque de Saint-Malo. EUBEL, *Hierarchia...*, p. 333.

(39) *Monuments*, p. 283-284.

dire que le sang coulait de l'image de Charles de Blois. Aussitôt Geoffroy se leva, alla à l'église déjà remplie d'une foule qui disait : « Voyez l'image de saint Charles d'où coule le sang; personne ne peut douter de sa sainteté ». Il vit l'image d'où coulait du sang, ou du moins ce qui paraissait totalement du sang.

Ce sang coulait de la poitrine et du cou. Il y avait là plusieurs Anglais, dont un nommé Foudrigay et un autre Aldebric, écuyers du duc et de son entourage. Pendant l'effusion du sang, lesdits Anglais disaient aux assistants : « Faux vilains, vous croyez qu'il est saint, vous mentez, méchants rustres. Par saint Georges, il n'est pas saint ! »

Foudrigay et un autre Anglais montèrent sur une échelle pour pouvoir atteindre l'image, et l'un d'eux la frappa à plusieurs reprises, avec un couteau, en deux endroits, en disant : « Voilà, par mépris pour lui; s'il est saint, qu'il saigne maintenant ! »

Interrogé si le sang sortit de ces blessures faites avec le couteau, le témoin répondit qu'il ne s'en souvenait pas. Mais après que les Anglais furent descendus de l'échelle, il y monta lui-même, appuya son doigt à l'endroit d'où sortait le sang, jusqu'à ce qu'une goutte se reposât sur le susdit index, descendit, et la montra aux assistants, en disant : « Vous pouvez bien voir que c'est du sang ». Alors les Anglais présents lui dirent : « Vous maudissez, vous agissez contre l'état de mon seigneur ». Après quoi le témoin essuya le sang de son doigt contre la tombe de feu le seigneur d'Avaugour. Et plusieurs des assistants dirent : « Vraiment, c'est du sang, c'est vraiment du sang ».

« Ce sang, ou ce liquide, furent-ils placés là par quelqu'un de la ville, demandèrent les juges, ou bien croyez-vous que ce soit miraculeux ? » Le témoin répondit : « Je jure que personne n'a pu faire une telle supercherie, attendu que peu auparavant les Anglais avaient fait gratter les armes de Bretagne et blanchir entièrement l'image. Le duc et ses gens ont accusé les Frères de s'être prêtés à cette mauvaise action et dès lors le prince était indigné contre eux. Frère Pierre de Malestroit, religieux du couvent et confesseur du seigneur Gautier Huet, chevalier Anglais, vint trouver ledit seigneur et le pria d'excuser les Frères auprès du duc, car ils étaient entièrement innocents, et ce qui était arrivé provenait d'un vrai miracle. Après quoi frère Pierre et le Père gardien appe-

lèrent tous les religieux du couvent et les astreignirent par serment à dire la vérité. Tous, interrogés séparément, jurèrent que rien ne s'était passé frauduleusement ou mensongèrement, mais croyaient que tout était arrivé miraculeusement. A la suite, frère Pierre et le Père gardien vinrent trouver le seigneur Gautier et jurèrent sur leurs âmes et sur celles de chacun de leurs frères que telle était la vérité. Le chevalier rapporta la chose au duc et réconcilia les frères avec lui ».

***

SAINT YVES ET CHARLES DE BLOIS

Quand le neveu du roi de France arriva à Guingamp en 1337, à l'âge de dix-huit ans, connaissait-il déjà le vénérable prêtre Yves Hélory, décédé en 1303, qui remplissait toute la Bretagne du bruit de sa sainteté et de ses miracles ?

En tous cas, le duc Jean III avait envoyé à la cour d'Avignon, en 1329, son frère Guy de Penthièvre et l'évêque de Tréguier, Yves du Boisboissel (40), pour obtenir du pape la canonisation du serviteur de Dieu. Une enquête fut commencée à ce sujet, le 23 juin 1330 et terminée le 4 août suivant. Guy de Penthièvre mourait en 1331. L'évêque avait été promu à un autre diocèse, l'année précédente. La cause n'avançait pas.

Charles de Blois fut vite mis au courant des préoccupations religieuses de son oncle par alliance et s'enthousiasma au récit des actes du saint recteur breton enterré tout près de là, dans la cathédrale de Tréguier. A son tour le duc Jean III mourut le 30 avril 1341.

Entre temps, le jeune comte de Penthièvre, qui avait connu les Cordeliers à Blois, ne manqua pas de se mettre en relation avec leurs frères de Guingamp, appartenant comme eux à la Province de Touraine. Nous savons ce qu'il fit dans leur église, à la gloire de saint Louis d'Anjou.

Or, parmi les témoins qui avaient figuré au procès de 1330, se trouvait le Père gardien (qui pouvait vivre encore

(40) B. HAUREAU, *Gallia christiana*, province de Tours, t. XIV, Paris, 1856, c. 1125.

en 1337). Nous avons sa déposition, l'une des plus circonstanciées de l'enquête. Elle mérite d'être citée.

Donc frère Guyomard Maurel exposa aux juges ecclésiastiques que, pendant trois semaines, il demeura dans la maison de Messire Yves à Kermartin, près de Tréguier, pour se remettre d'une blessure à la jambe. Il lui demanda un jour comment il s'était résolu à mener une vie si pénitente. Le saint hésita longtemps avant de répondre, puis il lui avoua qu'étant official de l'archidiacre de Rennes, il allait suivre, au couvent de Saint-François, les leçons sur le IVe livre des Sentences et la Bible. Frappé de l'enseignement divin qu'il entendait, il commença à mépriser le monde et à désirer les choses célestes. Mais il s'éleva en lui un grand conflit entre la raison et la sensualité, et la lutte dura huit ans. La neuvième année, la raison domina sur la nature, et il commença à triompher de ses vêtements de luxe. Dans la dixième année, il put se gouverner à l'aide d'une parfaite raison. Alors il donna, pour l'amour de Dieu, sa garde-robe bien montée. Il prit une tunique à manches longues et larges, sans boutons, et un épitoge (un surtout), vêtements longs et convenables, de gros drap blanchâtre, appelé burel, « afin de ramener les brebis du Seigneur à l'amour du Christ » (41).

On aura ici une preuve de l'intimité qui existait entre saint Yves et les fils de saint François. Le Père lecteur qui donnait des cours au Studium de Rennes, où fréquentaient des étrangers, devait être dans la mentalité du saint fondateur recommandant « de ne pas laisser éteindre l'esprit de prière », puisque son enseignement pénétrait si profondément l'âme de l'official.

C'était un ecclésiastique irréprochable, mais vivant bourgeoisement, avec « bottes molles », fourrures fines, étoffes soyeuses. Il sentit que pour agir sur la conduite de ses paroissiens, quand il reprendrait son église (confiée temporairement à un vicaire), il fallait se défaire de son luxe et prendre des vêtements de l'étoffe des pauvres gens. On remarquera ces mots « ...pour ramener les brebis du Seigneur à l'amour du Christ ». Nous avons là une riche indication : « l'amour du Christ » qui demanderait des développements pour saisir la manière dont saint Yves envisageait cet amour.

(41) *Monuments originaux de l'histoire de saint Yves*. Saint-Brieuc, librairie René Prud'homme, 1887, p. 73.

Cependant, ce n'est ni son esprit de prière, de mortification et de charité pour les malheureux qui a valu à saint Yves la célébrité mondiale qu'il conserve encore de nos jours. C'est son zèle pour l'équité, le droit et la justice qui lui a assuré la reconnaissance des peuples. On dirait que si la charité est à la portée des esprits les plus vulgaires, il faut, pour comprendre et faire triompher la justice, une âme des plus hautes qui ne soit accessible à aucune considération du sang, de l'amitié ou de l'intérêt.

Le magistrat ecclésiastique que fut saint Yves compte, avec notre grand saint Louis, parmi les justiciers les plus fameux. Sa légende, dans le Bréviaire franciscain, le représente comme le type de la loyauté, de l'incorruptibilité, en même temps que l'habileté. Les leçons du Ier nocturne, tirées du livre de Job, sont empreintes d'une imposante majesté qui disent bien ce qu'était l'official de Rennes, puis de Tréguier. « J'étais le père des pauvres. J'étudiais avec le plus grand soin la cause que je ne connaissais pas. Je brisais la mâchoire de l'homme pervers et je lui arrachais la proie qu'il tenait déjà entre ses dents... Aussi la bénédiction de celui qui allait périr descendait-elle sur moi. Il me rendait témoignage que j'avais délivré le malheureux qui vociférait et l'orphelin qui n'avait pas de protecteur ».

Quand, en 1891, on inaugura dans la cathédrale de Tréguier le superbe monument qui recouvre son tombeau, Monseigneur Freppel, l'éloquent évêque d'Angers (lui aussi fils de saint François par le Tiers-Ordre), prononça l'éloge du saint prêtre breton et l'éloge du Droit qu'il sut si bien incarner : « Est-il rien de plus élevé, dit-il, que le droit dans l'ordre de nos connaissances ? Le droit, c'est la personne humaine protégée dans ses intérêts, dans sa dignité morale, dans les moyens qui lui sont nécessaires pour atteindre ses fins. Le droit, c'est la famille affermie sur ses bases par des garanties qui assurent à chacun de ses membres le rang et la fonction qui lui sont propres. Le droit, c'est la société civile réglant sa constitution et ses pouvoirs, son activité, sa vie. Le droit, c'est la grande famille des nations observant dans leurs rapports les lois de la justice et de l'équité. Le droit, c'est l'Eglise elle-même, avec son organisme divin, son régime intérieur, ses relations avec les Etats. Le droit, c'est le gage de la sécurité pour les biens et pour les personnes, pour l'individu et pour la société, c'est la sauvegarde et le maintien de l'ordre universel ». — A notre époque d'arbi-

traire, de marchandage des consciences et d'abaissement des caractères, il est bon d'entendre des paroles aussi réconfortantes.

Il y eut une heure sombre dans la vie de saint Yves. Le roi de France, Philippe-le-Bel, faux monnayeur et homme des légistes paganisants, émit la prétention de lever un impôt injuste sur la cathédrale de Tréguier. Alors que tous tremblaient, le saint recteur passait les nuits dans l'église pour empêcher une surprise et parer à toute éventualité. Lorsque les agents du fisc se présentèrent pour inventorier le trésor de la cathédrale, saint Yves parut devant eux, frappa la tête de leurs chevaux qui se cabrèrent et prirent la fuite. N'allons pas croire que tous approuvèrent son acte héroïque. Des membres du Chapitre, redoutant la vengeance royale, l'insultèrent grossièrement. Peu lui importait, dès lors que l'injustice était en déroute et que le droit demeurait sauf.

Quel exemple pour les catholiques qui auront toujours à défendre les libertés de leurs églises ! Quelle intrépidité en face de la force ! Quelle constance en face de la couardise prête à la trahison !

Les arts ont représenté saint Yves entre deux personnages qui paraissent animés l'un contre l'autre, un riche et un pauvre. N'est-ce pas un admirable symbole ? Dans notre société en décomposition, des partis peuvent être tentés de vouloir accaparer les dirigeants. Pour devenir populaires, certains n'hésiteraient pas à se faire démagogues et à prêcher la lutte des classes. D'autres seraient portés à se ranger du côté du pouvoir et de la fortune, à devenir courtisans et à se laisser attacher par des liens dorés. Saint Yves nous montre le rôle à tenir. Ni d'un côté, ni de l'autre. Comme saint Paul, les dirigeants se doivent à tous, aux riches comme aux pauvres. Ils doivent rester au milieu, faire fonction d'arbitres. Voilà les hommes vraiment *sociaux*. Et ainsi, un saint du moyen âge pourra encore servir de leçon aux hommes du XXe siècle. *Defunctus adhuc loquitur.*

* * *

Et maintenant représentons-nous Charles de Blois, ce jeune homme de dix-huit ans, appelé à gouverner sous peu un duché qui compte neuf diocèses, venant au couvent des Cor-

deliers de Guingamp interroger les religieux qui ont pu connaître autrefois l'official de Rennes et de Tréguier. Tout l'intéresse dans cet homme, à la fois un juriste et un saint. Il médite longuement ce qu'il a entendu, il compare les décisions de ce magistrat d'église avec ce qu'il a vu dans ses voyages, à la cour royale ou ailleurs, ce qu'on racontait en sa présence. Il prend une résolution qu'il ne violera jamais. Lui aussi sera un passionné de justice, la grande vertu sociale qu'il voudra éclairée, expéditive et gratuite. — On croit rêver en lisant dans son procès de canonisation qu'il n'y a pas connaissance d'injustice produite sous son règne.

Nous l'avons dit, le duc Jean III mourait sans enfant, le 30 avril 1341, laissant pour lui succéder la fille de son frère cadet, Jeanne de Penthièvre, épouse de Charles de Blois, lequel, en vertu de son contrat de mariage, devenait duc de Bretagne.

Laissons de côté les oppositions que fit au nouveau souverain, Jean de Montfort, demi-frère du duc défunt. Les guerres qu'eut à soutenir Charles de Blois, pour défendre son droit, ne lui permirent pas de s'occuper immédiatement de la glorification d'Yves de Kermartin, mais il y pensait continuellement.

Dès qu'il se trouva libre, en 1345, il se rendit à la cour d'Avignon et pressa le pape Clément VI de rendre une sentence favorable. Dans un consistoire tenu à cet effet, le pieux prince fut admis à prendre la parole. Il y fit connaître deux nouveaux miracles que le thaumaturge breton venait d'opérer tout récemment en sa faveur et en faveur des barons de son entourage. Il avança en outre une somme de trois mille florins d'or, pris sur sa cassette particulière pour couvrir les frais des nouvelles procédures à entreprendre. Son intervention fut si efficace qu'au bout de deux ans, en 1347, Yves de Kermartin était solennellement canonisé (42).

Le 27 octobre suivant, le duc de Bretagne était à Tréguier pour l'élévation du corps de saint Yves. Il descendit les six marches de la cathédrale, les pieds et les bras nus, et se traînant sur les genoux jusqu'au tombeau du serviteur de Dieu. Il obtint de l'évêque de Tréguier un certain nombre d'osse-

(42) La fête de saint Yves fut introduite dans l'Ordre en 1351, au premier Chapitre général qui suivit sa canonisation. *Annales Minorum*, (3[e] édit.), t. VIII, p. 9-11, 67. Cf. t. VI, p. 23-28.

ments du saint prêtre et les distribua aux couvents et aux églises de son duché. Nous avons la relation de la translation qu'il fit d'une de ces saintes reliques, de son château de Guingamp jusqu'à l'église des Frères Mineurs de cette ville, pieds nus et la tête découverte, entouré d'un clergé et d'un peuple nombreux. Il réitéra la même scène, les jours suivants, pour les Jacobins et l'église Notre-Dame. Plus tard il renouvela cette cérémonie pour Notre-Dame et les Augustins de Lamballe, pour les monastères de Saint-Méen, de Boquien, de Saint-Aubin-des-Bois, de Beauport, de Bégar, du Mont-Saint-Michel, pour la cathédrale de Rennes et des monastères de cette ville, sans parler de la relique qu'il donna à la cathédrale d'Angers et au roi de Chypre. Il n'est pas jusqu'à la ville de Bruges en Belgique, où le bienheureux prince fit élever un autel à saint Yves, orné de peintures de prix, dans l'église des Dominicains et des Franciscains, inaugurant ainsi le culte mondial de l'avocat des pauvres, car l'expression pourrait être facilement justifiée (43).

L'un des principaux protagonistes de la cause de Charles de Blois au XIX[e] siècle, Dom Plaine, O.S.B., écrit que la dévotion à saint Yves peut être considérée comme le legs final du pieux duc à la Bretagne. C'est le culte qu'il avait mission d'implanter si solidement par la force de ses exemples et par la diffusion de ses reliques, sur toute l'étendue du sol breton, qu'aucune révolution n'a pu ensuite le déraciner.

Pour établir ce fait, racontons brièvement un miracle opéré à Guingamp. Un malheureux avait été aveuglé par Guy de Penthièvre dans une séance d'escrime. Le comte dut lui faire une pension viagère. Un jour que l'aveugle se présenta au château pour toucher son argent, c'était en 1361, le concierge de mauvaise humeur le mit brutalement à la porte. Peu après, le petit garçon qui accompagnait l'infirme, lui fit remarquer que le duc Charles venait de sortir pour aller à la messe. Tous deux courent après lui. Le prince alors leur demanda le temps de faire ses dévotions, après quoi il leur rendrait justice. En attendant il les envoya se mettre à l'abri au château. « C'est, dirent-ils, que le portier ne veut pas nous laisser entrer ». — « Eh bien, répliqua Charles, voilà mes gants, présentez-les lui,

(43) Dom PLAINE, O.S.B., *Histoire du Bx Charles de Blois*, dans les *Monuments*, de la p. 459 à 753. La diffusion du culte de saint Yves par Charles de Blois se trouve p. 703-708.

et il vous laissera entrer ». En revenant, tout essoufflé, l'aveugle posa machinalement les gants sur ses yeux, et immédiatement il recouvra la vue. Un homme bien ennuyé dans la circonstance fut Charles de Blois. « Non, non, dit-il, ce n'est pas moi qui ai fait le miracle, c'est saint Yves. C'est saint Yves qu'il faut remercier. Allez en reconnaissance au tombeau de saint Yves ».

Voilà comment agissent les saints. Ils ne veulent pas la gloire pour eux. Charles de Blois faisait le miracle et en attribuait le mérite à saint Yves.

La génération du XIVe siècle finissant n'a pas voulu séparer les deux saints dans sa vénération, elle les a unis comme deux aimables et puissants protecteurs. En 1377, dans un combat entre dix Bretons et dix Allemands, en Italie, les deux bienheureux furent invoqués avec succès, comme le rapporte une chanson de geste contemporaine :

Bretons crioient : Vive l'Eglise,
Voustre merci, Charles et Yves!
Ce sont deux saincts du paradis
Qu'auxdicts Bretons furent amis.

Trois ans plus tard, en 1380, Bertrand du Guesclin, le généralissime de Charles de Blois à Auray en 1364, terminait sa glorieuse carrière à Châteauneuf-de-Randon, dans les Cévennes. Il ordonna par son testament que l'on fît à son intention un double pèlerinage, l'un à saint Yves de Tréguier, et l'autre à saint Charles de Guingamp, avec offrande à chacun de 500 livres de cire. Touchant témoignage du vieux soldat qui n'oubliait pas son ancien maître et le protecteur de son pays.

***

LE CULTE DE CHARLES DE BLOIS

Nous sommes à la bataille d'Auray, le 29 septembre 1364. Charles a aperçu un chevalier vêtu d'une cotte de mailles parsemée d'hermines. Il s'est élancé, l'a abattu d'un coup de hache, en criant : « Bretagne! Montfort est mort! » Ce n'était qu'une ruse de guerre inventée pour détourner les coups... Les derniers fidèles du duc tombèrent autour de lui. Un coup de hache le jette à terre. Un Anglais se rue sur lui, lui enfonce sa dague dans le visage, et si fort que l'arme ressort d'un

demi-pied derrière le cou. Il meurt en murmurant : Seigneur, mon Dieu !

La bataille est terminée. Les pillards ont dépouillé le prince, ne lui laissant que son cilice. Son fidèle ami, frère Raoul de Kerguiniou, est à sa recherche. Et, selon la *Vie de Messire Bertrand*, citée par B. d'Argentre (44), ayant découvert son corps « nud soubs un arbre, l'enlève et le porte une lieue de long, attendant trouver un charroy pour le porter à Guingamp... »

Quel spectacle que celui de ce Cordelier traînant comme il peut le corps inanimé de son saint ami !

Il est inhumé dans le caveau de l'église des Frères Mineurs de Guingamp. Bientôt les miracles se multiplient autour de sa tombe. Des ex-voto de tout genre, sans nombre, attestent les faveurs célestes obtenues par son intercession.

Son vainqueur, le duc Jean IV, s'en émeut. Il écrit au pape pour empêcher le développement de ce culte enthousiaste. Urbain V lui répond, le 17 août 1368, qu'il ne permettra pas que, sous prétexte de miracles, on attente à son honneur légitime. Mais les prodiges augmentent. De grands personnages du royaume de France interviennent auprès du Saint-Siège pour obtenir la canonisation du thaumaturge de Guingamp. Par une bulle du 17 août 1369, le pontife prescrit une enquête canonique. Son successeur Grégoire XI réitère le même ordre, 15 janvier 1371.

Le 24 juin suivant, la duchesse Jeanne et ses enfants chargent frère Raoul de Kerguiniou (45), de rassembler les témoins de la vie et des miracles du seigneur Charles, et de les amener à Angers pour déposer devant le tribunal ecclésiastique.

L'enquête s'ouvrit solennellement dans la cathédrale d'Angers, le 9 septembre 1371, et se continua dans l'église des Frères Mineurs, au portail de laquelle se trouvait un portrait du serviteur de Dieu, pour se terminer le 18 décembre.

Jusqu'à ces dernières années, on croyait de bonne foi que rien n'avait abouti, à cause du malheur des temps (malgré le témoignage d'écrivains contemporains qui semblaient contredire le fait) ; mais un jeune érudit, M. Pocquet du Haut-

(44) *Monuments*, p. XXI.

(54) *Monuments*, p. 7. Cf. D. PLAINE, *ibid.*, p. 734-744.

Jussé (46), a découvert aux Archives du Vatican une bulle de Grégoire XI, en date du 13 février 1376, où sont consignées les conclusions de la commission de trois cardinaux chargés d'examiner le procès-verbal d'enquête. Le souverain Pontife, sur le rapport qui lui fut soumis, reconnut le procès-verbal valable, efficace et faisant foi, et décida qu'on pourrait procéder à la canonisation selon les règles canoniques. Ce n'est qu'après cette bulle que la procédure fut interrompue, mais on peut croire que ce fut cette bulle qui fit considérer Charles de Blois comme un saint reconnu par l'Eglise.

Plus récemment un nouveau pas a été franchi. Madame Noelle Maurice-Denis Boulet, qui travaillait sur sainte Catherine de Sienne, a découvert, vers 1940, une lettre de Christophe de Plaisance, ambassadeur du duc de Mantoue en Avignon, écrite en septembre 1376, où il annonce à son maître que le pape retardait son départ pour Rome, de huit jours, parce qu'il devait canoniser le duc de Bretagne qui, dit-il, était un saint homme. Le mercredi il proclamerait sa sainteté; le jeudi il célébrerait la messe de canonisation dans l'église de Saint-Dominique; le vendredi il tiendrait un consistoire pour prendre congé de la ville d'Avignon; le samedi il partirait...

D'après les actes du Bullaire, Grégoire XI est encore en Avignon le 11 septembre 1376; à Marseille le 25 et le 30 septembre; à Livourne le 8 novembre; à Corneti, diocèse de *Toscanensi*, le 11 janvier; à Saint-Pierre de Rome le 27 janvier 1377.

On n'a pas encore retrouvé une trace officielle de la canonisation. On a prétendu que le bateau qui portait à Rome une partie de la cargaison pontificale avait sombré en route. C'est possible. Mais il existe une élévation du corps de Charles de Blois à Guingamp (47), entre les deux années 1372 et 1450. Or une pareille cérémonie, pour tirer de terre un corps saint et l'exposer dans un reliquaire à la vénération des fidèles, suppose toujours une canonisation. — Le der-

(46) *La « Sainteté » de Charles de Blois*, dans *Revue des questions historiques*, juillet 1926, p. 108-115. — La susdite bulle figurait au t. VI du Bullaire franciscain publié en 1902, p. 567, mais elle n'avait pas attiré l'attention.

(47) *Monuments*, p. 747.

nier mot n'est pas dit, et l'avenir peut nous révéler des documents plus explicites.

***

Les Frères Mineurs entretinrent fidèlement le culte de Charles de Blois, et les effets de la protection du saint duc furent si manifestes que le couvent de Guingamp prit le nom de « Terre-Sainte ».

Il en fut ainsi jusqu'en 1591. A cette date, le prince de Dombes, généralissime de l'armée royale, qui combattait en Bretagne contre la Ligue, fit raser de fond en comble le couvent des Cordeliers en dehors des remparts, après la prise de Guingamp. Les religieux n'eurent que le temps de mettre à couvert leurs objets les plus précieux. Ils emportèrent dans leur fuite la grande châsse qui contenait les ossements sacrés de Charles de Blois, et vinrent s'installer, à quelques kilomètres de la ville, auprès de l'église de Notre-Dame de Grâces, bâtie à la fin du XV[e] siècle par la duchesse Anne de Bretagne, à la demande d'un saint Frère Mineur.

Jusqu'à la Révolution française de 1792 qui les chassa de leur pieux asile (48), les Cordeliers de Grâces continuèrent leur garde vigilante autour des saintes reliques pendant deux siècles. Les archives du couvent ont conservé le récit des reconnaissances officielles du dépôt sacré en 1649, 1689, 1731, 1752 et 1756. Celle de 1756 revêtit un éclat particulier. Elle fut accompagnée d'une translation solennelle des reliques avec chants et encensement. Un clergé nombreux et une affluence de fidèles de Guingamp et des bourgs voisins y prirent part, ce qui donna un tel lustre à la cérémonie que chaque année on en célébra le retour par une fête spéciale.

La Révolution française a respecté les restes sacrés de Charles de Blois. Au XIX[e] siècle, de fervents admirateurs du prince ont consacré des études (49) très poussées à sa vie, à son règne et à ses goûts artistiques.

Si les Frères Mineurs n'étaient plus là pour s'occuper activement de sa cause, cependant grâce aux travaux de frère Raoul de Kerguiniou au XIV[e] siècle, et à la conservation de

(48) *Monuments*, p. 744-749.

(49) CHEVALIER, *Bio-Bibl.*, I, 855.

sa mémoire jusqu'à la fin du XVIII[e] par les Cordeliers de Guingamp et de Grâces, son culte ininterrompu a pu être confirmé (50), le 14 décembre 1904. Ajoutons que c'est un Frère Mineur qui a été le promoteur de la splendide publication du Procès de canonisation parue en 1921, et d'où est sortie la belle église élevée sur le champ de bataille d'Auray, et consacrée le 30 juin 1946.

Charles de Blois disait un jour (51) : « Vous me voyez vêtu d'or et de soie... j'aimerais mieux porter des habits plus simples, comme ceux des Frères Mineurs, si cela ne déplaisait pas à mon peuple. Mieux aurait valu pour moi que je fusse Frère Mineur plutôt que d'être duc de Bretagne; mon peuple n'aurait pas eu à souffrir de la rivalité entre moi et mon compétiteur... »

Par ces paroles, il montrait certainement son profond attachement pour l'Ordre de Saint-François, mais la postérité aurait été privée des exemples admirables qu'il donna pendant son règne de vingt-sept ans.

Notre époque a besoin de contempler un prince pieux, pénitent, chaste, charitable, d'une incomparable bienveillance pour les humbles, passionné de justice, et, bien que pacifique par nature, d'une indomptable bravoure dans les combats où il trouva la mort, pour n'avoir pas consenti à laisser piller son peuple.

P. ANTOINE DE SÉRENT,
o.f.m.

(50) Le décret, précédé d'un précis historique d'après les écrivains de l'Ordre, a été inséré dans les *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, Quaracchi, 1905, p. 57-58, où est relevée sa qualité de Tertiaire franciscain.

(51) *Monuments*, p. 106.

UNE THÈSE EN SORBONNE
SUR LE PÈRE LAURENT DE PARIS
O. F. M. Cap. († 1631)

Le samedi 16 février, Mlle C. Quinard soutenait une thèse de doctorat ès-lettres sur un Capucin bien injustement ignoré, Laurent de Paris, auteur des *Tapisseries du divin amour*, et du *Palais d'amour divin*, ouvrage cité par saint François de Sales dans l'Introduction de son *Traité de l'Amour de Dieu*. La thèse principale était intitulée : *Le « Palais de l'amour divin » de Laurent de Paris* (1602). *Une doctrine du pur amour en France au début du XVII*e *siècle;* la thèse complémentaire : *Notes sur la pensée originale du « Traité de l'amour de Dieu » de saint François de Sales et sur le problème de ses sources. Les éléments d'une doctrine de l'inspiration naturelle et de l'amour. Ses sources platoniciennes, augustiniennes, bonaventuriennes et nordiques. Influence du « Palais de l'amour divin »* (1602) *du Capucin Laurent de Paris.*

En exposant le sujet traité dans sa thèse complémentaire, Mlle C. Quinard nous fait savoir qu'en parcourant l'œuvre de saint François de Sales elle eut l'intuition très vague que le *Traité de l'amour de Dieu* était « habité par une philosophie de l'amour et par une psychologie de la passivité ». Elle se heurtait en même temps au problème des sources, problème difficile à résoudre, faute de documents précis. Ce fut cette difficulté même qui l'incita au travail. Elle se mit à parcourir l'immense bibliographie salésienne et elle acquit bientôt la certitude que si tout était dit sur la valeur littéraire, tout restait à dire sur la valeur doctrinale de cette œuvre. Beaucoup d'historiens, redoutant pour leur héros l'accusation de quiétisme, avaient donné de la pensée du saint Docteur une interprétation ascétique et volontariste ; au

contraire, l'interprétation mystique s'imposait de plus en plus. C'est alors que la question des sources qui semblait d'abord si obscure, apportait une soudaine lumière. Saint François de Sales se rattachait à la mystique nordique, surtout celle de Harphius. Restait à connaître celui qui avait révélé cette mystique flamande à l'écrivain savoyard. C'est alors qu'apparut le nom de Laurent de Paris dont *Le Palais de l'amour divin* parut pour la première fois en 1602 et que saint François de Sales cite parmi ses sources. En terminant son exposé Mlle C. Quinard fit un parallèle entre cet ouvrage et le *Traité de l'amour de Dieu*, étayant ainsi son hypothèse par des arguments d'une haute probabilité.

M. H. Gouhier, président du jury et rapporteur de la thèse complémentaire, commença par souligner l'immense labeur que supposent les recherches entreprises et l'inlassable persévérance de celle qui plus d'une fois remit son travail sur le métier. Puis, suivant l'usage, il fit part de ses objections. Il ne lui semble pas qu'on puisse compter Laurent de Paris parmi les sources importantes de saint François de Sales. En effet, dans l'énumération que celui-ci fait des « écrivains qui avant lui ont admirablement traité ce sujet », le Capucin vient en avant-dernier lieu et doit se contenter de ces quelques lignes : « Nous voyons de plus un grand et magnifique palais que le R.P. Laurent de Paris, prédicateur de l'Ordre des Capucins, bâtit à l'honneur de l'amour divin : lequel étant achevé sera un cours accompli de la science de bien aimer » ; aussitôt après ce rapide éloge vient celui de sainte Thérèse qui commence par ces mots : « Mais enfin... ». Ce « mais enfin », dit M. H. Gouhier, montre que saint François de Sales met sainte Thérèse bien au-dessus de Laurent de Paris ; de plus, le *Palais de l'amour divin* est dit une œuvre inachevée, dont la doctrine n'est donc pas définitivement esquissée et dont l'influence ne saurait être décisive ; enfin, au cours du *Traité de l'amour de Dieu* nous ne relevons pas une seule citation du Capucin, ce qui semble bien étrange, si celui-ci a exercé une influence prépondérante. Sans doute Mlle C. Quinard allègue que saint François de Sales, d'abord orienté vers l'ascèse, s'est tout d'un coup orienté vers la mystique nordique et ce changement d'orientation ne peut s'expliquer que par la lecture de Laurent de Paris ; alors, explique M. H. Gouhier, il s'agit d'une question de date ; il faudrait prouver qu'avant 1602, saint François de Sales était un pur ascète, et qu'après 1602 il est devenu un pur mystique ; ce qui

est bien difficile à établir, d'autant plus que rien ne prouve que celui-ci ait eu entre les mains le *Palais* de 1602 et non celui de 1614. Enfin si l'on distingue deux familles d'esprit, l'une qui discerne dans l'homme une inclination de l'homme vers Dieu et montre dans l'amour divin une réponse à cette finalité, l'autre qui discerne en Dieu une inclination vers l'homme et montre dans l'amour divin une prise de possession de l'homme par Dieu, l'on est tenté de mettre saint François de Sales dans la première de ces deux familles et les mystiques flamands dans la seconde. M. H. Gouhier conclut en reconnaissant la grande probabilité des deux thèses en présence et demande à la candidate de nuancer ses expressions en tenant compte de ces objections ; ce qui n'empêche nullement la valeur du travail présenté.

M. Moreau s'excusa, se disant professeur de littérature égaré dans un monde de théologiens ; il reprit cependant les objections de M. H. Gouhier en insistant sur le passage connu du *Traité de l'amour de Dieu*, qui est comme la clef de voûte de l'humanisme salésien : « Mais quant à nous, Théotime, mon cher ami, nous voyons bien que nous ne pouvons pas estre vrays hommes sans avoir inclination d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, ni vrays chrestiens sans pratiquer cette inclination » et il demande très délicatement si la candidate n'a pas glissé rapidement sur ce texte qui pouvait quelque peu la gêner ; et c'est à ce propos qu'il risque l'expression « humanisme mystique » qu'il serait bon, dit-il, d'approfondir. De là il passe à un domaine qui est proprement le sien, celui du vocabulaire ; il félicite Mlle C. Quinard d'avoir élaboré un dictionnaire précieux de la langue salésienne et de la langue laurentienne, ajoutant des pages nécessaires aux travaux de Lalande et de Brunot ; il donne des critiques de détail qui auront grande valeur pour l'édition définitive des thèses et conclut en soulignant l'importance du travail présenté pour l'histoire des lettres françaises.

Après quelques instants de repos ce fut le tour de la thèse principale d'être soumise au feu de la critique. Mlle C. Quinard, dans son exposé, souligna les difficultés qu'elle rencontra : difficultés bibliographiques ; ce ne fut pas sans peine qu'elle trouva en Hollande l'édition princeps (1602) du *Palais de l'amour divin ;* difficultés biographiques, sur Laurent de Paris page à peu près blanche ; au XVII[e] siècle on s'intéressait beaucoup à l'écrivain, peu à l'homme ; plus faciles les recherches sur la formation du

Capucin ; ses nombreuses citations permettent d'établir avec précision les livres qu'il lut, qu'il étudia, qu'il annota. Ces préliminaires franchis, il fallait déterminer, entreprise hardie : 500 pages in-4° parfois agréables, parfois prolixes, ennuyeuses à parcourir minutieusement. Selon Mlle C. Quinard cette doctrine se présente comme une réaction contre celle de Benoît de Canfeld, celui-ci donnant comme fin à poursuivre la conformité à la volonté de Dieu, tandis que Laurent de Paris donne comme fin l'amour pur : par amour on se conforme tout en renonçant par amour à la conformité elle-même. L'on se trouvait donc en face d'une psychologie mystique originale ; il restait à déceler l'importance de cette originalité, ses sources et ses zônes d'influence. C'est à quoi s'appliqua la candidate dans une brillante synthèse qui retint l'attention d'un jury sympathique et compétent.

Cette compétence et cette sympathie, M. de Gandillac, rapporteur de la thèse principale, les montra dans des remarques judicieuses et pleines d'intérêt. Il félicita Mlle C. Quinard d'avoir présenté sa thèse d'une façon très vivante et d'en avoir dégagé les grandes lignes ; il regretta que celle-ci n'ait pas insisté sur le « psychologisme », c'est-à-dire n'ait pas suffisamment déterminé si Laurent de Paris avait transcrit des expériences vécues ou s'il s'était contenté de transcrire en les résumant ses très nombreuses lectures. Il objecta ensuite que l'amour pur laurentien n'était pas seulement simple, comme il était dit dans la thèse, mais également trine ; mais Mlle C. Quinard fit remarquer que ce caractère trine n'empêchait nullement l'unité, présence, volonté et gloire étant l'expression d'un unique amour pur, suivant qu'il s'agissait des plans discursif, mystique ou contemplatif. Moment de détente avec une rapide digression sur saint Alexis, puis regrets sur les grandes fresques historiques qui sont toujours dangereuses et discussion sur le sens précis du mot « fruition ».

M. Ricard dans la critique qui suivit, annonça qu'il s'en tiendrait aux auteurs espagnols ; après quelques remarques sur des erreurs de date il insista sur l'influence de Louis de Grenade, tout en remarquant que l'école espagnole est très peu exploitée par Laurent de Paris. Il faut pourtant noter que Grenade n'est pas que thomiste (c'est l'erreur de nombre d'historiens qui n'ont relevé que cet aspect) ; il est aussi augustinien, mystique et à ce titre il exerça sur l'école fran-

çaise une influence indéniable. Et c'est là ce qu'il faudrait noter.

Enfin M. Saulnier s'attarda à la définition de l'humanisme. Mlle C. Quinard l'a défini : la meilleure manière d'être un homme. M. Saulnier objecta qu'on le définit d'ordinaire à partir de la culture gréco-latine. Il demanda également ce qu'il faut entendre par socratisme chrétien. C'est M. Gilson qui le premier employa cette expression et il faudrait peut-être évoquer à cette occasion le *Socrate chrétien* de Balzac et cela nous mène très loin, après Laurent de Paris.

A ce moment M. de Gandillac reprend la parole pour montrer l'importance de Laurent de Paris et pour exprimer le souhait que soient publiés des extraits d'une œuvre jusqu'ici inaccessible et malheureusement trop peu connue.

Il est 20 heures lorsque le jury après délibération vient annoncer les résultats. Mlle C. Quinard reçoit le titre de docteur-ès-lettres avec la mention très honorable. C'est là un très beau résultat qui couronne un travail acharné, intelligent, mené avec amour. Les *Etudes Franciscaines* ne peuvent que se montrer heureuses et satisfaites de ce magnifique résultat et elles adressent à la lauréate leurs sincères et très vives félicitations.

P. JULIEN-EYMARD d'Angers,
o.f.m. cap.

LE PÈRE HONORÉ DE CANNES
ET SES MISSIONS EN FRANCE AU XVII[e] siècle

Le classicisme du grand siècle ne rencontra pas — sous le rapport de la prédication — un entier succès auprès des âmes chrétiennes du temps. Ces dernières demandaient moins de solennité dans l'exposé, moins d'antithèses et de rhétorique dans la diction, et plus de simplicité directe. Ce désir de revenir à la prédication apostolique détermina les missions : « séries d'instructions et d'exercices religieux en un lieu donné, pendant une période de temps déterminée » (1). Les sermons qui les constituaient et les exercices qui en formaient la trame renfermaient la pratique intégrale de la vie chrétienne. Les prédications durant ce laps de temps devenaient plus fréquentes, plus pathétiques aussi, parce qu'elles créaient un climat de vie chrétienne intense, où conférences, catéchismes, processions, réconciliations, abjurations parlaient aux âmes.

Tout en ayant, vraisemblablement pour origine les Quarante-Heures créées par Paul V en 1556 à la demande du P. Joseph de Milan, Capucin, les missions se répandirent surtout en France, à partir de 1624, dans le Poitou sur l'initiative du Cardinal de Richelieu et du P. Joseph du Tremblay. Bientôt on en prêcha dans la France entière, voire même dans le Midi, à Millau, par exemple, en 1632, sur le désir même de Louis XIII en vue de lutter surtout contre les Calvinistes et les Camisards (2), à Sauves (3), etc... En Bre-

(1) UBALD D'ALENÇON, *Leçons d'histoire franciscaine*, Paris, 1918, p. 172. Bibl. des Cap. de Paris, mss. 1 992, 2 086.

(2) Bibl. des Capucins de Paris, ms. 41, fol. 56. « Sa Majesté a ordonné et ordonne qu'en ladite ville [de Millau] il y sera établi ainsi qu'il a été fait en plusieurs autres de la Province de Languedoc, qui étaient cy-devant occupées par ses sujets de la religion prétendue réformée qui lui étoient rebelles, une mission des Pères Capucins... »

(3) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 41, fol. 89.

tagne, surtout, les Capucins furent des pionniers : à Montfort-sur-Mer où il prêchèrent très souvent à partir de 1696 (4), à Cintré, à Piré (5) (diocèse de Rennes) en 1695, à Saint-Brieuc-des-Iffs près de Bécherel (ancien diocèse de Saint-Malo (6), à Poligné (7). Il faudrait citer surtout la Mission de Guérande (1665), de Blain. La région guérandaise fut en effet favorisée sous le rapport des missions bien qu'il faille souligner que les premières vraies grandes missions dans la région de Guérande et de La Roche-Bernard ne commencèrent qu'autour de 1665-1670 (8). Déjà à cette époque quelques noms de missionnaires transcendent : Antoine de Brest (9), Joseph de Morlaix (10), Gabriel de Dinan (11), Séraphin de Paris (12).

*
* *

Cette étude sur l'action apostolique du P. Honoré de Cannes est incomplète. La raison en est la disparition des chroniques des couvents à la Révolution. Nombre de détails et de faits intéressants font donc défaut. Les renseignements que nous possédons émanent surtout de particuliers, mais aussi

(4) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 2 325.

(5) Abbé PARIS-JALABERT, *Anciens registres paroissiaux de Bretagne*, s. l. n. d., *Piré*, p. 73.

(6) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 2 325.

(7) PARIS-JALABERT, *op. cit.*, *Poligné*, p. 74 : « En reconnaissance, les gens de Poligné promirent de donner une aumône de beurre chascun selon sa volonté et son moien pour envoyer aux R.R. P.P. Capucins de Rennes qui doivent bientôt faire une grande Mission ».

(8) Le Livre des Chroniques du couvent des Capucins du Croisic ne donne aucun renseignement avant 1665. (Bibl. des Cap. de Paris, ms. 285).

(9)Bibl. des Cap. de Paris, ms. 2 208 A (divers). Le P. Séraphin prêche à Saint-Sulpice (Paris) en 1689; ms. 725, p. 4.

(10) Sur l'affaire du P. Joseph de Morlaix à Angers en 1642, cf. Bibl. des Cap. de Paris, ms. 466 (972), 534 (1151), et lettres du P. François de Tréguier, ms. 1 055 (978).

(11) Livre des chroniques du couvent du Croisic (Bibl. Fr. Prov., 285, fol. 50).

(12) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1 742, 1 796, 3 000, fol. 13-16. Il ne faut pas confondre le P. Séraphin de Paris, missionnaire, avec son homonyme, exégète, membre de l'Académie Clémentine et ami du Comte d'Argenson. Cf. Bibl. Arsenal, ms. 3.327, portefeuille du comte d'Argenson ; P. RAOUL DE SCEAUX, *L'Académie Clémentine établie au couvent des Capucins de la rue Saint-Honoré*, dans *Amis de Saint-François*, n° 74 (mai 1956), p. 16.

de certaines *Relations* (13) d'ailleurs publiées, des archives des administrations communales : registres de délibérations des corps de ville, quittances, reçus, voire certains actes d'état-civil signés de la main des missionnaires et qui permettent d'établir leur présence dans telle paroisse. Pour le P. Honoré de Cannes nous avons surtout le *Livre des Annales des Capucins de la Province de Provence* (14), conservé aujourd'hui à la bibliothèque Méjanes à Aix, et dont nous possédons une copie, ainsi que les *Mémoires du P. Pacifique de Marseille* (15).

Le P. Honoré naquit à Cannes le 8 janvier 1632 de François Raymond et de Marguerite Arluc. Baptisé le 11 du même mois, on imposa à l'enfant le nom d'Ange (16). Après son enfance passée au Cannet et ses années d'études à Grasse, Ange Raymond se sentait, à dix-sept ans, attiré vers l'apostolat des classes pauvres alors si défavorisées. Mais comment bien prêcher aux pauvres sinon en le devenant soi-même ? L'Ordre de saint François n'était-il pas justement celui dont le but était l'évangélisation des humbles ? Cannes ne possédait pas alors de couvent de Capucins. Ce fut seulement plus tard quand le P. Athanase de Mesgrigny, Gardien du couvent de la rue Saint-Honoré, à Paris, de 1692 à 1694 (17),

(13) *Relation de ce qui s'est passé dans la ville d'Angers au cours de la Mission du P. Honoré de Cannes, Capucin, missionnaire apostolique en l'année mil six cens quatre-vingt-quatre....* A Saumur, s. d.

(14) Livre des Annales des Religieux Capucins de la Province de Provence avec ce qui y est arrivé de plus mémorable depuis son commencement de l'année. — La Bibl. des Cap. de Paris en a une copie de 1874, ms. 561 (94), 562 (95).

(15) *Relation fidèle de tout ce qui est arrivé de plus mémorable depuis l'année* 1701 *tant des événements les plus dignes de remarque que des affaires qui regardent la religion par le P. Pacifique de Marseille.* (Bibl. des Cap. de Paris, ms. 563 (26).

(16) Acte de baptême transcrit dans le Livre des Annales, ms. 562 (95), p. 1 801.

(17) Joseph-Ignace-J.-B. de Mesgrigny de la branche des marquis de Villeneux et Vendœuvre, né à Aix-en-Provence en 1663. A 23 ans, maître de camp de cavalerie, novice capucin, 23 mai 1677 (?); en 1690, Gardien du couvent de Troyes ; 1692-1694, Gardien du couvent de la rue Saint-Honoré à Paris; 2 avril 1711, Evêque nommé de Grasse, sacré le 20 décembre ; décédé le 2 mars 1726 en odeur de sainteté. Il était le fils de Jean VIII de Mesgrigny, chevalier, marquis de Villeneux-Mesgrigny et de Vendœuvre, intendant de Champagne à la fin de 1638, décédé le 26 avril 1678. Cf. Annales des Capucins de la Province de Paris, Bibl. Mazarine, ms. 2 879; [Furcy de Péronne], *Journal tenu aux Capucins du Marais à Paris, contenant plusieurs anecdotes et événe-*

eut été élevé au siège épiscopal de Grasse qu'il dota la ville de Cannes d'un couvent de son Ordre. A Grasse, au contraire, les Capucins s'y trouvaient installés depuis 1603, et le jeune homme fréquentait le couvent. Un jour vint où il sollicita son admission. Le Gardien, fâcheusement impressionné par l'aspect chétif de ce mince postulant, refusa.

Un jour, le jeune homme apprit l'arrivée au couvent d'Avignon du Général de l'Ordre, le Vénérable Père Innocent de Caltagirone. Il s'y rendit en secret et exposa sa supplique. Le P. Innocent reconnut dans l'âme du solliciteur tant de piété vraie et de générosité qu'il rédigea sur le champ l'acte de recommandation signé de sa main, nécessaire pour l'admission au noviciat de Carpentras (18). Le jeune homme y parvint en juillet 1649, prit l'habit, et l'année suivante, le 7 août 1650 il émettait ses vœux sous le nom de Frère Honoré. Admis aux études scolastiques, celui-ci, chose étrange, fut bien loin de donner les résultats intellectuels qu'on attendait de lui. Ses confrères d'ailleurs ne se faisaient pas faute de souligner ces insuffisances et ne lui prédisaient pas spécialement un brillant avenir, mais le F. Honoré gardait en son âme l'intime conviction qu'il deviendrait un jour un grand missionnaire. Ordonné prêtre et ses études terminées, il reçut ses lettres de prédicateur.

C'est autour de l'année 1660 qu'il faut marquer les débuts du P. Honoré dans la prédication. A vrai dire, déjà en 1656, étant simple étudiant, il avait pris part à la mission de Saint-

ments curieux et relatifs à l'histoire depuis 1621 *jusqu'en* 1731; Bibl. Nat. n. a. f. 4 135; *Gallia Christiana*, Parisiis 1725, t. III, 1184-1185; *Bullarium Ordinis... Cap.*, Romae 1748, t. V, p. 25, 60, 61, 158; EMILE SOCARD, *Essai d'histoire généalogique de la famille de Mesgrigny*, Troyes 1866, p. II; DOM THEOPHILE BERENGIER, O.S.B., *Notice sur Mgr Joseph-Ignace de Mesgrigny, évêque de Grasse* 1653-1726, Marseille 1889; P. EMMANUEL DE LANMODEZ, *Les Pères Gardiens du couvent de la rue Saint-Honoré*, Paris 1893, pp. 26, 27; P. GODEFROY DE PARIS, *La Chronique des Capucins de Châtillon-sur-Seine*, Paris 1933, p. 35; P. GODEFROY DE PARIS, *Le P. Pacifique de Provins*, Assise, 1935, p. 7. Sur la famille des Mesgrigny, cf. Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1 794 H.

Sur l'établissement des Capucins à Cannes, il faut cependant noter que par un acte daté du 9 février 1650, le Conseil de la Ville autorisait les Capucins à s'établir à Cannes sur présentation d'une permission écrite du Cardinal Mazarin et de l'Evêque du lieu. Pour d'autres raisons, le fondation fut ajournée. (Archives Générales des Capucins (Rome) G 58, 13, Provincia Massiliensis, negotia Provinciae pièces 3 et 4).

(18) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 561 (94), p. 1 803.

Maximin. Les grands voyages du P. Honoré commencèrent vers 1673, et il ne cessa plus dès lors de rayonner dans la France entière. De loin en loin il reviendra au couvent de Marseille y faire la retraite ou y rencontrer le P. Général.

De 1670 à 1673, sa renommée s'était répandue en dehors des limites de la Province et les Capucins de la Province de Paris furent les premiers à le demander en 1675. Cette Province comptait alors des prédicateurs d'un certain renom sans doute : les P.P. Pascal de Paris, Hilaire de Meulan, Hyacinthe de Paris, Claude et Albert de Paris (19), et surtout le P. Séraphin (20). Les Supérieurs virent tout ce que pouvaient gagner leurs prédicateurs à l'école du Père Honoré. Sur leurs instances, ce dernier fut autorisé à prêcher hors de sa Province (21), et arriva dans la capitale au cours de 1675 (22).

Afin de lui procurer l'occasion de se faire connaître du clergé parisien, ses confrères de Paris lui confièrent « quel-

(19) Le P. Albert de Paris mourut à Saint-Honoré le 21 février 1727 (Bibl. des Cap. de Paris, ms 101, p. 690). Il a laissé comme ouvrages : *La véritable manière de prêcher selon l'esprit de l'Evangile....* Paris MDCXCI; *Les visites au Très Saint-Sacrement, ou entretiens affectifs... pour chaque semaine....*, Paris MDCXCIII;; *Les conférences chrétiennes sur le symbole des apôtres*, Paris 1699; et surtout le *Manuel de la Mission, à l'usage des Capucins de la Province de Paris, ou tout ce qu'ils ont jusqu'à présent observé dans les Missions de plus utile pour la conversion des âmes...*, Paris MDCCII.

(20) Sur le P. Séraphin il faut citer surtout : SAINT-SIMON, *Mémoires*, coll. Grands écrivains de la France, Paris 1881, t. III, p. 79-81. — *Journal de Dangeon*, t. V, p. 360, 376 sq. 8. — LE GENDRE, *Mémoires*, p. 14-15. — *L'Intermédiaire*, 1870-1873, col. 240. De lui nous possédons les *Homélies sur les évangiles des dimanches*, suivant l'année liturgique, Paris 1895-1897.

(21) L'obédience lui fut remise à Marseille le 26 novembre 1674 par le P. Etienne de Césène, Général de l'Ordre.

(22) En 1675, les Capucins étaient nombreux à monter dans les chaires parisiennes. Durant le Carême de cette année citons le P. Vincent de Troyes, à Notre-Dame; à Saint-Barthélemy, le P. Séraphin de Paris; à Saint-Gervais, le P. Gervais de Paris; à l'abbaye royale de Panthémont, le P. Nicolas de Paris. Il en était de même chaque année. Cf. *Liste chronologique* (1646-1788) *des Capucins ayant prêché avents et carêmes à Paris, Versailles et Saint-Germain*. (Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1 624, fol. 58-59). C'est une copie d'un opuscule très rare ayant appartenu à l'abbaye Saint-Germain-des-Prés intitulé *Liste générale et véritable des prédicateurs avec les noms et qualités de tous ceux qui doivent prescher le caresme...*, Paris [1672]. L'unique exemplaire est aujourd'hui conservé à la Bibl. Nationale sous la cote LK7 6 743. Cf. Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1 623 B.

ques sermons détachés qui attirèrent et passionnèrent cette grande ville ». C'est au cours de la même année que Jean Favre, évêque d'Amiens, eut l'occasion de l'entendre. Cet évêque, d'ailleurs religieux Cordelier, s'était fait un nom parmi les orateurs de l'époque. Paris et Versailles s'en souvenaient encore. Enthousiasmé, il s'empressa de demander au P. Honoré une mission pour Abbeville. Celui-ci y fit merveille. « On ne saurait dire tout le bien que fit cette Mission ...mais par dépit les Calvinistes incendièrent le couvent [des Capucins]. Le P. Honoré qui n'avait qu'à parler pour être obéi, obtint de son auditoire les fonds nécessaires à la reconstruction » (23). Les évêques voisins de Beauvais et d'Arras voulurent aussi l'avoir dans leur diocèse respectif. D'Artois, le P. Honoré revint à Paris aider la mission de la paroisse Saint-Germain-l'Auxerrois (24).

Le succès fut tel qu'un « ministre protestant de Neufchâtel se convertit, fit abjuration publique et exposa dans un petit livre les motifs de sa conversion » (25). Cette mission devait décider de la carrière du missionnaire. La même année on le demanda à Saint-Louis-en-l'Ile, où le montant des dons et des restitutions permit d'achever l'église alors en construction. Le curé de Saint-Roch aurait bien voulu lui aussi assurer à sa paroisse le concours du missionnaire, mais le désir du duc de Charost prévalut. Le P. Honoré dut se rendre à Calais où le rejoignirent deux de ses confrères de la Province de Provence, le P. Félix d'Aix et le Frère Thomas de Saint-Tropez qui devaient l'accompagner désormais dans ses pérégrinations. La Mission de Calais dura du 15 août 1676 au 4 octobre. On accourait de dix lieues à la ronde et force fut au P. Honoré de s'adjoindre quinze prédicateurs Capucins de la Province de Paris. Restitutions, procès arrangés, fondations d'œuvres pies marquèrent son passage (26).

(23) Annales des Cap. de Provence, Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 817, 1 843.

(24) « Carême 1676, Saint-Germain-l'Auxerrois, R.P. Vincent de Troyes, Capucin, premier définiteur, et dans la mesme église il y aura un second sermon en forme de mission qui se fera tous les jours ouvriers à 4 heures du soir et les dimanches et festes à 9 heures du matin par le R.P. Honoré de Cannes, missionnaire ». (Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1 624, fol. 60).

(25) Lettre du P. Albert de Paris... Bibl. des Cap. de Paris, ms 562 (95), p. 1 818.

(26) Annales des Cap. de Provence, ms. 561 (94), p. 836 ; 562 (95), p. 1 819, 1 843. — *Dictionnaire de Provence*, 1783-1787, t. III, p. 402.

Le désir du curé de Saint-Roch put enfin se réaliser en janvier et février 1677. C'est en cette église parisienne que le P. Honoré eut pour auditeur assidu le P. Bourdaloue.

A la cour de Louis XIV il n'était bruit que du Capucin provençal. Un jour, le roi demanda à brûle-pourpoint au célèbre jésuite ce qu'il en pensait : « Sire, répondit-il, ce que je peux dire à votre Majesté c'est qu'aux sermons du P. Honoré on restitue les bourses qu'on a coupées aux miens » (27). Comme partout ailleurs on assista à d'innombrables réconciliations, et le P. Honoré reçut au cours de cette Mission pour 17 000 écus de papiers volés « qu'il remit à M. le Procureur Général pour qu'il en fit rechercher les propriétaires » (28).

De Paris, le P. Honoré partit pour Noyon assisté d'un autre grand prédicateur de l'époque, le P. Séraphin de Paris (29). La Mission terminée le 20 avril, il commençait le 10 mai suivant celle de Sens où l'appelait un prélat de grand mérite, Jean de Carbon de Montpézat. Successivement évêque de Saint-Papoul (30), archevêque de Bourges, puis de Toulouse, où il ne fit que passer, le nouvel archevêque de Sens était un administrateur de haute classe, et l'un des buts principaux de son épiscopat fut la lutte contre le jansénisme que son prédécesseur et le clergé avaient plus que favorisé. Le P. Honoré se surpassa et l'un des curés de la ville publia à l'issue de la Mission qu'il avait vu communier dans son église plus de cinq cents personnes qui ne s'étaient pas approchées depuis des années des sacrements (31). Le missionnaire quitta la Bourgogne pour remonter vers le Nord et évangéliser successivement Dunkerque, Saint-Omer et Rouen (32). En février 1678 nous le voyons arriver à Evreux, où en plus de la croix traditionnelle élevée durant chaque Mission, les habitants désirèrent ériger un oratoire en l'honneur de la Passion. Sur la demande à lui adressée par le sieur Etienne Pressas, prêtre, curé de la

(27) UBALD D'ALENÇON, *op. cit.*, p. 178.

(28) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 561 (94), p. 835, 562 (95), p. 1 820.

(29) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 819, 1 843.

(30) Saint-Papoul (Aude), ar. et. cant. de Castelnaudary. Cf. MAS-LATRIE, *Trésor de chronologie*, Paris 1889, col. 1 481.

(31) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 819-1 843.

(32) *Dict. de Provence*, t. III, p. 402, 2e col. — Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 844.

paroisse de Nagel et supérieur du Tiers-Ordre d'Evreux, le duc de Vendôme accorda le 20 avril 1678 « audit suppliant le contenu de la requeste » (33).

Le 12 avril 1678, le P. Honoré arrivait à Toulouse dont l'archevêque n'était autre que le frère de celui de Sens, Joseph de Montpézat. Le missionnaire aurait dû normalement ne rencontrer qu'un succès quelconque puisque trois des meilleurs prédicateurs de l'époque venaient de s'y faire entendre. En vue d'éviter un échec que l'on jugeait certain, d'aucuns conseillèrent au P. Honoré de différer l'ouverture de la Mission. Mais, persuadé que son expérience ne dépendait pas de l'éloquence humaine, il passa outre. Le mardi de Pâque, 12 avril, la Mission commençait. Bien des gens ne purent trouver place dans les églises et trois mois durant, il tint en haleine la grande cité. La victoire était complète (34).

On le croirait à peine, mais, finie la Mission de Toulouse, l'infatigable missionnaire se mit en route pour Arras où il commença la Mission le 10 octobre, après être passé par Paris. Il y tomba malade avec son compagnon, le P. Félix d'Aix (35). Puis, ce fut le tour de Nevers où le P. Jérôme de Quimper l'assiste avec dix-huit autres Capucins (36). Moulins, enfin, où les débuts furent assez pénibles : le peuple ne paraissait guère empressé à venir écouter le prédicateur. Bientôt, cependant, le P. Honoré s'affirma et les églises se révélèrent trop petites pour contenir la foule des auditeurs. La Mission se déroulait en plein carnaval. « Ce temps parut changé en carême, dit le rédacteur des Annales, il n'y eut ni bal ni assemblées de jeu ni divertissements. Les violons et autres instruments de fêtes mondaines furent portés dans la chambre du P. Honoré d'où ils ne sortirent que pour les

(33) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 844. — P. EDOUARD D'ALENÇON, *Le couvent des Capucins d'Evreux*, Evreux 1894, p. 15-16.

(34) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 825, 1 844, 1 856. — Chroniques manuscrites des Cap. de Toulouse. (Bibl. des Cap. de Paris, ms. 553 (5), p. 22. — TOLRA DE BORDAS, *L'Ordre de saint François d'Assise en Roussillon*, 1884, p. 305. Ces deux derniers textes placent sans preuves la Mission de Toulouse en 1677. Les *Mémoires* du P. Albert de Paris, plus sûres, la mettent en 1678.

(35) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 566 (95), p. 1 820, 1 844.

(36) Arch. Mun. de Nevers, reg. de délibérations, 1678, BB 29. — Bibl. des Cap. de Paris, ms. 2 325. — ABBE BOUTILLIER, *Les anciens prédicateurs de la ville de Nevers*, p. 24.

processions et les solennités en l'honneur du Très Saint Sacrement » (37).

Après le Bourbonnais, la Bourgogne, le P. Honoré se fit entendre successivement à Beaune, Dijon, Semur, Avallon. Le 19 novembre 1679 il ouvrait la Mission de Grenoble qui dura jusqu'au 17 janvier 1680, donc presque deux mois. « Plus de trente des plus habiles prédicateurs que les Capucins ayent dans leur Ordre en plusieurs Provinces sont présentement à Grenoble pour servir pendant cette nouvelle Mission à instruire un nombre infini de gens qui accourent en foule ». C'est en ces termes que le *Mercure galant* parle de la Mission de Grenoble (38). Les restitutions furent si abondantes que l'on put bâtir un hôpital général. L'empressement des fidèles était tel pour assister aux sermons du P. Honoré, que deux ou trois heures avant qu'il montât en chaire, les places étaient toutes occupées. Le jour où le prédicateur parla sur le pardon des injures on assista à nombre de réconciliations dont quelques-unes au sortir même de l'église. Deux habitants vivaient depuis longtemps dans une haine scandaleuse. L'un d'eux n'ayant pu rencontrer son adversaire à la fin du sermon alla l'attendre à la porte de sa maison pour lui faire agréer ses excuses et lui demander son pardon.

Durant le carême de 1680 nous retrouvons le P. Honoré à Lyon dans l'église Saint-Nizier. « Bien que cette église soit très vaste, bientôt, elle ne suffit plus à contenir l'affluence des auditeurs. On fut obligé d'y joindre l'église du grand hôpital de Notre-Dame-du-Port-du-Rhône ». Là comme ailleurs, le grand missionnaire transforma la ville. « Décidément, écrivait un vicaire général de Lyon, il y a ici quelque chose de surnaturel. Ceux qui comme nous habitent Lyon depuis longtemps ne le reconnaissent plus aujourd'hui. Ils pourraient comme l'Histoire sainte le dit d'une cité consummée par les flammes, chercher Lyon dans Lyon même » (39). Ce fut vraisemblablement à cette occasion et durant cette Mission que le graveur Ogier exécuta le portrait du Père Honoré, le seul à notre connaissance, conservé à Paris, au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale.

(37) HENRI DE GREZES, *Vie et missions du P. Honoré de Cannes*, Paris 1895, p. 155.

(38) *Mercure galant*, novembre 1679, p. 298.

(39) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 805, 1 806, 1 844.

L'Auvergne à son tour devait entendre le P. Honoré. Quelle ne fut pas cependant la surprise de celui-ci quand il apprit que les chanoines de Clermont-Ferrand lui refusaient de parler dans la cathédrale. Mais la stupeur fut encore plus grande en ville à la nouvelle de la mort subite du plus acharné d'entre eux. Il n'en fallut pas davantage pour que la cathédrale lui fût ouverte, mais, ajoute le chroniqueur : *ne quid deterius contingeret* (40). Là encore, la parole du P. Honoré porta son fruit.

A Limoges, on n'avait pas oublié les prédications de cet oratorien aveugle, le P. Lejeune, dont la lecture des sermons devait avoir bien plus tard une si profonde influence sur l'âme du jeune paysan d'Artois, Benoît-Joseph Labre. Sur les instances de l'évêque Louis de Lascarès d'Urfé, filleul de Louis XIV, le P. Honoré accepta en 1680 de donner la Mission. Son zèle et sa doctrine lui acquirent un renom mérité. « M. Drouet, secrétaire de Mgr de Limoges, manda à M. Grandet, supérieur du séminaire d'Angers, que la mission du P. Honoré avait renouvelé toute la ville ; qu'on n'avait point entendu parler d'un tel missionnaire en nos jours; que les cœurs endurcis ne pouvaient résister au Saint-Esprit qui parlait par sa bouche » (41).

Après avoir parcouru les villes de Mende et de Marvejols (42), le P. Honoré aborda Périgueux. Là, le missionnaire, devant l'affluence des pénitents, se vit obliger de demander le renfort de quarante confesseurs des environs (43).

Après la Mission d'Angoulême qui se déroula du 10 avril au 15 mai 1681, le P. Honoré revint au cours de l'été de cette même année dans sa Province dont le Père Général, Bernard de Port-Maurice, faisait la visite. Il en repartit bien vite au début de l'automne, pour commencer, le 15 octobre, la Mission à Villeneuve-d'Agen, où l'évêque, Mgr Mascaron, adversaire décidé des Calvinistes l'avait prié de venir. « Au cours de la Mission le P. Honoré tomba dangereusement

(40) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 806 ; *Histoire du séminaire d'Angers*, t. II, p. 250 ; *Mercure galant*, février 1681, p. 194.

(41) *Histoire du Séminaire d'Angers*, t. II, p. 250.

(42) Bibl. des Cap de Paris, ms. 562 (95), p. 1 809, 1 880.

(43) *Relation de la Mission que les R.R. P.P. Capucins ont faite dans la ville de Périgueux, l'année* 1681. Extraite du *Livre de Raison* d'un bourgeois de Périgueux, publiée dans les *Annales Franciscaines*, t. XII, (1880-188), p. 171, 201; Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1 742, fol. 205.

malade ; on désespéra de le sauver ; puis, contre toute attente, il revint à la santé. A peine rétabli, sourd aux supplications de ses confrères, de ses amis, de Mgr Mascaron lui-même, qui le pressaient de prendre un peu de repos, il ne quitta Villeneuve que pour aller prêcher la Mission de Marmande » (44). Puis il descendit à Tarbes (45), Bagnères-de-Bigorre, Lourdes, Argelès. Dans ces petites paroisses, le P. Honoré demeura simplement six jours. Ensuite ce furent Villefranche-de-Rouergue (46) et Rodez (47) de juin à août 1682, puis Saint-Giniez. Pour cette dernière Mission, nous possédons le précieux témoignage de M[e] Massabon, notaire en cette ville, qui donne un portrait du missionnaire : « Le P. Honoré captivait tous les cœurs, ayant quelque chose d'extraordinaire, passant partout pour un saint... on lui coupait la robe pour en garder de petits morceaux ou lambeaux comme reliques » (48).

Après Carpentras (49) et Tarascon (50) où le P. Honoré demeura du 14 octobre au 28 février, il arriva à Aurillac (51), où la duchesse de Noailles qui l'avait mandé, se chargea de tous les frais de la Mission. Après de petites stations dans le Midi le P. Honoré de Cannes arriva à Angers en avril 1684. Une *Relation* (52) nous permet de suivre jour par jour les

(44) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 845.

(45) *Mémoyre de la Mission faite en Bigorre la présente année* 1682 *par les Révérends Pères Capucins nommés Honoré, Nicolas, etc... Envoyés par Sa Sainteté nostre Saint-Père le Pape Innocent onzième*, publiée par le P. Apollinaire de Valence à la suite de la *Bibliotheca provinciarum Occitaniae et Aquitaniae*, Nîmes 1894.

(46) Arch. dép. de l'Aveyron G 250 ; E. CAHOL, *Annales de Villefranche*, t. II, p. 476 sq.

(47) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 566 (95), p. 1 845; Annales des Cap. du Languedoc, Bibl. des Cap. de Paris, ms. 554(6), p. 1 143.

(48) *Livre-Journal de Maître Massabon, avocat et notaire à Saint-Giniez*, en 1682.

(49) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 810.

(50) HENRI DE GREZES, *Archives capucines, Le couvent de Tarascon*, N.-D. de Lérins 1891, p. 83.

(51) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 811.

(52) *Relation de ce qui s'est passé dans la ville d'Angers au cours de la Mission du P. Honoré de Cannes, Capucin, Missionnaire apostolique, en l'année mil six cens quatre-vingt-quatre.* A Saumur [1684], in4°, Bibl. Nat. LK7 265. Elle fut écrite par M.M. Grandet et Musard sur le désir d'Arnaud (*Mémoires de M. Grandet*, t. II, p. 275). La Bibl. des Cap. de Paris en possède un exemplaire et une copie ma-

exercices de la Mission dont l'initiative revient plus à M. Grandet, Supérieur du Séminaire et ami du P. Honoré, qu'à l'évêque Henri Arnauld. Ce dernier n'était autre que le propre frère d'Arnaud d'Andilly, d'où sa sympathie non dissimulée pour les jansénistes. M. Grandet et les directeurs du séminaire luttaient contre la secte que soutenait plus ou moins ouvertement l'évêque. Ce dernier, qui, avant l'arrivée du missionnaire déclarait très volontiers que la Mission était la « Mission de M. Grandet » changea brusquement d'avis devant les résultats spirituels inattendus, obtenus par le P. Honoré. Il déclarait alors que c'était « sa mission à lui, et non pas celle de M. Grandet » (53). Mais les jansénistes ne pardonnèrent pas au missionnaire, et après son départ parut à Saumur les *Omissions considérables qui ont été faites dans les relations de Montpellier et d'Angers touchant les faits du P. Honoré de Cannes*. Saumur, s. d. (54). L'origine janséniste de ce pamphlet insinuant et perfide est indéniable, M. Grandet le réfuta mais sa *Réponse aux Omissions* est restée à l'état de manuscrit (55).

Au cours de la Mission d'Angers, les archevêque de Tours et d'Albi avaient écrit des lettres fort pressantes au P. Honoré pour l'inviter chez eux. L'évêque d'Angers, transformé à la vue des résultats de la Mission, ne laissa pas partir le missionnaire avant qu'il eût prêché à Saumur, fief calviniste important. Sur l'initiative de l'évêque, un arrêt du Conseil du Roi prescrivit de fermer les temples de la ville durant la Mission, et l'église Saint-Pierre, choisie comme la plus adaptée, se révéla bien vite trop exigüe pour contenir la foule qui venait de quinze à vingt lieues à la ronde, des diocèses de Tours, Poitiers, Luçon, La Rochelle. La ville ne fut pas non plus assez grande pour loger tout ce monde. La plupart furent contraints de coucher sous des boutiques ou sur la place. Tous ces gens passaient une partie de la nuit à chanter des cantiques de la mission, attendant l'ouverture des

nuscrite moderne : ms. 176, p. 69. Cf. Bibl. Mun. d'Amiens, ms. 564, fol. 116 : Mandement de l'évêque d'Angers relatif à la Mission... 22 avril 1681. Le P. Honoré arrivait de Perpignan. Cf. Annales des Cap. du Languedoc

(53) GRANDET, *Mémoires*, t. II, p. 252. Bibl. des Cap. de Paris, ms. 555 (7), p. 1 223.

(54 Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1 902; Bibl. Nat., LK7, 266.

(55) Cette *Réponse* est conservée dans les fonds Grandet au Séminaire d'Angers.

portes de l'église. A peine certains jours pouvait-on passer dans les rues tant la foule y était dense. De son côté, le P. Honoré se vit obligé de parler en plein air auprès de la Loire, et, en dépit de la chaleur — on était alors au mois d'août, — du bruit, de la foule, l'auditoire fut si touché que l'endroit retentit des cris et des soupirs de tous ces gens demandant à Dieu pardon à haute voix (56).

De Saumur, le P. Honoré arriva enfin à Tours. Les missionnaires s'y trouvaient réunis au nombre de vingt-cinq, et les exercices se déroulèrent dans la cathédrale (57). Après celle de Nantes dont on sait peu de choses, le P. Honoré revint à Paris où, du 6 janvier 1685 au 17 février il prêcha la Mission dans la paroisse Saint-Sulpice (58). En cette année, les Capucins s'étaient fait bien des fois entendre dans les chaires de la capitale : le P. Rogatien de Nantes, à l'abbaye royale de Montmartre, le célèbre P. Séraphin de Paris, à Saint-Etienne-du-Mont, le P. Rémi de Reims, à Saint-Nicolas-du-Chardonnet (59), tandis qu'une autre mission commençait à Saint-Médard (60). A Saint-Sulpice, on réhabilita des mariages, on assista à des abjurations de calvinistes. Comme partout ailleurs le missionnaire donna des retraites appropriées aux principaux états de vie, voire même aux mousquetaires et aux gardes françaises. Tous s'y rendirent et communièrent après avoir reçu le sacrement de Péniten-

(56) *Relation de ce qui s'est passé dans la ville de Saumur pendant la Mission du P. Honoré de Cannes, Capucin, Missionnaire apostolique, en l'année* 1684, in-4°. (Bibl. du grand Séminaire d'Angers). C'est l'œuvre de M.M. Grandet et Musard. — GRANDET, *Mémoires*, t. II, p. 628.

(57) *Memorabilia Provinciae Turonensis*, Bibl. des Cap. de Paris, ms 43, p. 49. — GRANDET, *Mémoires*, t. II, p. 288.

(58) Durant le carême et le jubilé de 1651, saint Jean Eudes avait déjà prêché une Mission à Saint-Sulpice. Cf. *Vie de M. Olier*, t. II, p. 500-502; HAMEL, *Histoire de l'église Saint-Sulpice*, p. 116.

(59) *Liste générale et véritable...* Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1 624, fol. 79. Cf. SIMON DE DONCOURT, *Remarques historiques*, 2e édit., pièces justificatives, 6e partie, p. 963-967; L. BERTRAND, Bibl. Sulp., t. I, p. 8; *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, n° 26, p. 306.

(60) « *Liste générale...* » Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1624, fol. 79. Il faut noter ici que pour une fois — et c'est chose rare, — le P. Honoré de Cannes, pressé par la date de l'ouverture de la Mission de Saint-Sulpice prit le carosse de Nantes, après avoir passé la nuit à Angers et prêché aux Ursulines. (Cf. Annales des Cap. de Provence, Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 820..

ce » (61). La Mission de Saint-Sulpice terminée, celle de Saint-Etienne-du-Mont s'ouvrit le lendemain 18 février pour s'achever le lundi de Pâques 6 avril 1685. C'est dire que le P. Honoré se révélait infatigable (62). Après Chinon, le missionnaire arriva à l'abbaye royale de Fontevrault, où l'abbesse, Marie-Madeleine de Rochechouart-Mortemart, sœur de Madame de Montespan, alors en disgrâce à Saumur, l'avait mandé pour prêcher la retraite aux religieuses (63). De retour en Anjou, le P. Honoré parcourut successivement Le Lude, Baugé, Beaufort, La Flèche où M. de La Jouannière, avocat au présidial, fonda une Mission quinquennale (64). Puis, ce fut le tour de Château-Gontier (65), de Laval (66), où l'évêque du Mans le pressait de venir. La Bretagne était toute proche. Rennes d'abord l'accueille de novembre à janvier 1686, et douze Capucins sont obligés de l'aider (67) ; Châteaubriant ensuite (68) où le prédicateur dut parler en plein air pour se faire entendre d'une foule évaluée à vingt mille personnes. Au cours de 1686, se placent aussi deux Missions données par le P. Honoré à Guérande et au Croisic dont aucune chronique ne parle, pas même le diaire du couvent des Capucins du Croisic. Deux textes heureusement en révèlent l'existence. L'un qui n'est autre que la signature du P. Honoré dans le registre d'état-civil à la date du 16 mars 1686 « Révérend Père Honoré de Cannes, Capucin missionnai-

(61) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 820; GRANDET, *Mémoires*, t. II, p. 286-296 ; *Mercure galant*, mars 1685, p. 301. Les Capucins devaient encore prêcher à Saint-Sulpice les années suivantes, jusqu'en 1691, assez régulièrement; v. g. les P.P. Gabriel de Péronne, Antoine de Brest, Séraphin de Paris (de 1688 à 1691). Cf. Bibl. des Cap. de Paris, ms. 725, p. 4.

(62) « Les R.R. P.P. Capucins feront la Mission à Saint-Etienne-du-Mont pendant tout le carême, durant lequel temps il y aura tous les jours *quatre actions*. La première à 5 heures du matin par le P. Clément de La Canourgue ; la deuxième à 10 heures par le P. Claude de Paris ; la troisième à 1 h. 1/2, une conférence de théologie morale en forme de dialogue par le P. François de Granvilliers, et la quatrième à 5 heures par le P. Honoré de Cannes ». *Liste véritable*... Bibl. des Cap. de Paris, ms. 1624, fol. 78.

(63) GRANDET, t. II, pp. 56-57, 303.

(64) GRANDET, t. II, pp. 303, 315, 323.

(65) GRANDET, t. II, p. 323 ; Manuscrit d'Alexis Allaire, sieur de l'Ozellière, dans la *Gazette de Château-Gontier*, 16 mai 1891 ; ANGOT, *Dictionnaire historique de la Mayenne*, Laval 1900, t. I, p. 41.

(66) GRANDET, t. II, p. 327.

(67) P. GOUDÉ, *Histoire de Chateaubriant*, Rennes 1870, p. 461.

(68) DULAURENS DE LA BARRE, *Histoire de Chateaubriant*, p. 170.

re... pendant la Mission en cette ville [du Croisic] », le second constitué par une ampliation de l'acte de fondation de la Mission faite le 19 mars 1686 à Guérande (69).

A Quimper, l'évêque François de Coëtlogon accueillit les missionnaires et « logea chez luy ces bons Pères, le couvent des Capucins étant par trop éloigné de la cathédrale où ils passaient le jour à prêcher et à confesser » (70).

Après Morlaix (71), le P. Honoré prêcha à Caen (72) puis à Amiens (73) où il n'avait fait que passer en 1675 pour se rendre à Abbeville. A l'issue de la Mission d'Angoulême (74) qui suivit, le missionnaire songea à faire assurer par une fondation régulière le retour périodique des missions. A la fin de 1687 on le retrouve à Grenoble où le Cardinal Le Camus l'avait rappelé (75). Un succès semblable au premier marqua son passage en Dauphiné. Une des dernières missions triomphales qui illustra l'apostolat du missionnaire eut lieu à Limoux (mai 1690). En dépit des intempéries, d'incendies, de diverses difficultés, on compta 40 000 livres de restitutions (76).

Un grand orateur du siècle de Louis XIV désirait lui aussi une mission pour sa ville épiscopale. C'était Bossuet. Il invita le P. Honoré et voulut prononcer lui-même le sermon d'ou-

(69) Arch. Dép. Loire-Atlantique, G 301 ;(fonds de Saint-Aubin de Guérande). — P. L. PEROUAS, *Les missions intérieures aux XVII[e] et XVIII[e] siècles dans le doyenné de La Roche-Bernard*, Lille 1955, ronéotypé, p. 64.

(70) *Journal ou Relation d'une Mission faite à Quimper par le Révérend Père Honoré de Cannes, Capucin, duquel plusieurs desseins de sermons sont ici rapportés.* A Quimper, MDCLXXXVI.

(71) Acte de fondation d'une méditation hebdomadaire et d'une Mission décennale à Morlaix. (Arch. dép. du Finistère, fonds « Capucins ».

(72) ALBERT DE PARIS, *Manuel...*, p. 108.

(73) *Lettre d'un Ecclésiastique à Mgr l'Evêque de* xxx *au sujet de la Mission faite par les Capucins dans la ville d'Amiens;* (Bibl. mun. d'Amiens, ms. 3 814): Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 823.

(74) *Semaine religieuse d'Angoulême*, 27 mars 1887; *Matin Charentais*, 3 avril 1887.

(75) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 455 (61), année 1694.

(76) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 832; 553 (5) année 1690.

verture, le sermon « Vado ad Patrem » (77). L'évêque de Meaux « aurait pu se reposer entièrement sur [les missionnaires] car on les avait choisis tous gens de beaucoup de mérite, mais il voulut prendre aussi sa part de leurs travaux... Il prêcha bien l'espace de quinze jours et fit faire la communion générale trois fois » (78). Après la Mission de Coulommiers à laquelle Bossuet assista également (79), le P. Honoré descendit vers le midi, à Moulins d'abord où il prêcha en septembre 1692 puis à Salon. Cette mission fut la dernière connue du P. Honoré de Cannes.

(*A suivre*).

P. RAOUL,
Archiviste de la Province de Paris.

(77) Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 823, 1 842; JOS. LEBARQ, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, 1891, p. 326.

(78) *Bossuet à Meaux*, dans le *Correspondant*, 10 sept. 1899, p. 88. L'Abbé Le Dieu donne 1690 comme date de la Mission de Meaux. (ABBE LE DIEU, *Mémoires et Journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, Paris 1856, t. I, p. 183). Cette date est fausse, cf. la lettre écrite par Bossuet à Mme d'Albert le 17 mai 1692. (*Correspondance de Bossuet*, édit. Ch. Urbain et E. Levesque, Paris 1912, t. V, p. 172 : « Je n'ai pas moyen de vous aller voir pendant le jubilé ni durant le reste de la Mission. On ne peut non plus vous envoyer le P. Claude qui est un des principaux prédicateurs ». Le P. Claude de Paris prit l'habit au couvent de Saint-Jacques, à Paris, le 6 novembre 1644. Prédicateur et confesseur en plusieurs provinces. Il avait composé un recueil de ses Missions. Les restitutions qu'il provoqua s'élevèrent à une dizaine de millions. Il mourut à Paris au couvent du Marais le 20 mai 1707 à 83 ans. (Bibl. Nat., f. 25 047, p. 46).

Sur la Mission de Meaux et le P. Honoré de Cannes : *Revue Bossuet*, (25 juillet 1904), p. 165 ; BUSSY-RABUTIN, *Correspondance*, édit. Lalanne, t. IV, p. 442-475 ; LA MONNOYE, *Œuvres, lettres à l'abbé Nicaise*, Paris 1770, t. II, p. 127; P. ROMAIN JOLY, *Histoire de la prédication*, Amsterdam 1777; GRISELLE (EUGENE), *Bourdaloue, histoire critique*, Paris 1901, t. II, p. 843 sq.

(79) Communication de notre confrère et ami M. Jean Guéguiner, archiviste en chef de Seine-et-Marne. Cf. aussi Bibl. des Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1 841; *Dictionnaire de Provence*, t. I, p. 403.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages franciscains

LORTZ (JOSEPH.) — **François l'incomparable. Réflexions sur François d'Assise et la Sainteté.** Paris, Edit. Franciscaines, 1955, 1 vol. 18 × 11 cm., 96 p.

Soyons reconnaissants aux Editions Franciscaines de nous avoir livré la traduction de cette remarquable conférence du Pr. Joseph Lortz, directeur de l'Institut d'Histoire Européenne à l'Université de Mayence. Prononcée — sous une forme abrégée — en 1951 à Dusseldorf, pour le tricentenaire de la fondation du couvent franciscain, elle fut éditée l'année suivante.

Mais on reste un peu perplexe lorsqu'il s'agit d'en analyser le contenu, si dense dans sa brièveté ; ce petit livre ne se résume pas, il faut le lire et le méditer, avec les notes suggestives qu'il comporte. Disons, à titre d'indication, qu'il s'agit d'une présentation que nous oserions qualifier d'« existentielle » de la personnalité et de la sainteté du Poverello : ne risquons-nous pas trop souvent — même nous, ses fils — de ne garder qu'une silhouette édulcorée, hiératique, usée par la patine des siècles, du Saint qui révolutionna l'Eglise du XIII[ème] siècle ? Nous nous habituons, hélas, à tout, même à la force jaillissante de l'Evangile. Et saint François est si près de ce jaillissement. C'est donc avec raison que l'A. s'est efforcé de nous faire comme toucher du doigt la puissance de choc incomparable du Message évangélique, dont le Petit Pauvre d'Assise fut le grand rénovateur, cette « folie » de François faisant écho à la « folie » de la Croix. Ce « mystère » de saint François, le Pr. Lortz, prêtre en même temps qu'historien, a su l'évoquer admirablement, à la lumière, à la fois de son contexte historique et de ses sources naturelles.

Quelques traits nous paraissent mis en lumière avec un rare bonheur : notamment la docilité à l'action de la Grâce de François, sans cesse « à l'écoute de Dieu » ; partant, son sens de l'Eglise. Tout cela, encore une fois, compte tenu du contexte historique et de l'originalité d'une vocation « hors cadres ». A ce sujet, de discrètes comparaisons avec la voca-

tion, apparemment parallèle, de saint Ignace, avec ce qu'on pourrait appeler la vocation manquée de Luther dont l'A. est spécialiste, sont fort évocatrices. Peut-être en effet la clef du « Mystère » de saint François réside-t-elle dans cet apparent paradoxe, si profondément souligné par l'A., d'un exclusivisme radical de l'amour de Dieu, aux dépens de tout ce qui n'est pas Lui, allié cependant à une parfaite attitude d'accueil, qui permet à François de « retrouver » tout le reste — nous serions tentés de dire au centuple — dans le Christ ; d'une liberté totale, jointe à l'obéissance la plus absolue à l'Eglise.

On ne saurait donc trop être reconnaissant à l'A. d'avoir su rafraîchir à nos yeux la grandeur incomparable de la physionomie de saint François, et l'on serait même tenté de souhaiter respectueusement que telle ou telle des lumineuses ouvertures qu'il nous a données sur elle puisse faire l'objet d'un développement plus soutenu encore.

P. Aloys,
o.f.m. cap.

DELARUELLE (ETIENNE). — **L'influence de saint François d'Assise sur la piété populaire. (Estratto da Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche.** (Roma 4-11 septembre 1955). — Vol. III : **Storia del medioevo**). Florence, G. C. Sansoni, 1955, 1 plaquette 23 × 15 cm., 22 p.

Il s'agit, comme pour l'ouvrage précédent, d'une conférence, dont l'A. est pareillement professeur d'Université, M. le Chanoine E. Delaruelle, de l'Institut Catholique de Toulouse. Notons au passage l'intérêt que représente pour l'étude des origines franciscaines les vues d'historiens étrangers à l'Ordre : les fils de saint François se trouvent parfois gênés devant la tâche : ne pourrait-on pas leur dénier l'impartialité nécessaire; leur cœur ne risque-t-il pas de parler plus que leur raison ? La personnalité de leur Père est si attachante...

La présente plaquette est un tiré-à-part des Actes du Xe Congrès International des Sciences Historiques, tenu à Rome en 1955 et dont l'importance a été relevée par tous les spécialistes. M. le Pr. Delaruelle a du reste joué un rôle important dans les séances consacrées aux Mouvements religieux, populaires et hérétiques du Moyen âge. Mais c'est le seul exposé qui nous soit parvenu du Congrès.

L'A. s'est contenté de signaler quelques aspects de l'influence personnelle (excluant celle de son Ordre) de saint François sur la vie chrétienne de son siècle et des siècles postérieurs. Il note fort judicieusement dès l'abord l'aspect « populaire » de la prédication de saint François, spontanément accordé aux aspirations des laïcs de son temps, affamés d'Evangile. Prédication « kérygmatique » par conséquent, pour employer un mot à l'ordre du jour. Il ne s'agit pas que d'un mot, du reste, car, à partir de là, dépassant la simple référence his-

torique, on pourrait relever combien le message franciscain reste adapté à notre temps.

Dans la perspective de cette prédication, l'A. met en lumière le rôle fondamental de l' « Ordre de Paenitentia » : « Le Tiers-Ordre dans une ville n'est rien d'autre que les chrétiens qui y ont pris conscience qu'ils sont chrétiens » (p. 454). C'est en effet, semble-t-il, beaucoup plus encore par le IIIeme Ordre que par le 1er que s'est exercée directement l'influence « réformatrice » de saint François dans l'Eglise de son temps.

Un paragraphe sur la Croisade nous paraît extrêmement profond : l'A. note, comme on l'a souvent fait, la transformation complète de la notion de Croisade opérée par saint François. Mais il souligne le sens que revêt dans cette perspective l'indulgence de la Portioncule (nous laissons de côté le problème obscur de son origine) : « C'est une atteinte mortelle portée à l'idée de Croisade. Rome y a consenti en accordant l'indulgence de la Portioncule, qui dispense le pécheur d'aller en Terre-Sainte chercher la remise de la peine due au péché ; les foules qui désormais viendront à Assise, devenue un des hauts lieux de la Chrétienté, sont des Croisés pacifiques » (p. 458). Dans le même sens le développement du Chemin de la Croix, « succédané » au pèlerinage à Jérusalem.

Notons cependant, au sujet des **Flagellants** auxquels fait ensuite allusion l'A., qu'il conviendrait, pour en expliquer le développement, de tenir compte de l'extraordinaire effervescence apocalyptique — à laquelle se rattache le Joachimisme — de la seconde moitié du XIIIme siècle, encore accentuée par le déséquilibre qui atteint la conscience chrétienne collective au XIVme. Si l'influence franciscaine a joué, elle a été filtrée, voire parfois travestie, par bien des intermédiaires.

Il faudrait relever encore les notes de cette conférence touchant la poésie populaire, la « laude » ; le renouveau du sentiment de la nature ; la dévotion à l'Enfance du Sauveur, dans la perspective d'un approfondissement du Mystère de l'Incarnation.

Ces remarques sont particulièrement heureuses, car il semble qu'une étude d'ensemble reste encore à faire de la place exacte du mouvement franciscain dans le développement de la vie thélogique et spirituelle de l'Eglise. Une telle étude s'avère du reste a priori extrêmement ingrate. Du moins, saurons-nous gré à M. Delaruelle d'apporter sur le sujet des vues si intéressantes.

P. Aloys,
o.f.m. cap.

AROMOS (P. LEON), O.F.M. — **La signification de Juan Duns Escoto en la História del Dogma de la Immaculada Conception.** Madrid, Verdad y vida, 1956, 1 vol., 23 × 16 cm., 120 p.

La présente étude est le tiré-à-part d'un article paru dans la revue espagnole « **Verdad y Vida** » (XIV, 1956, p. 265-378). Elle se situe dans le cadre d'une polémique qui, sans doute, n'est pas close et qui aura l'avantage de tirer passablement au clair les origines de l'exposition du dogme de l'Immaculée Conception dans la théologie des XIII[e] et XIV[e] siècles.

Situons rapidement le débat : quelle place tient exactement Duns Scot dans ce développement théologique ? Traditionnellement, on s'accorde pour dire qu'elle est fondamentale. Il semble même que les grands scolastiques du XIII[e] siècle, restés dans la ligne de saint Bernard et de Pierre Lombard, n'aient eu qu'une idée assez inexacte de la réalité du Dogme qui devait être promulgué avec tant d'éclat par Pie IX.

Cette position fut cependant plus ou moins battue en brèche par divers théologiens, tel, par exemple. le **P. Martin-Sola.** Surtout, elle fut violemment prise à partie, en 1941-47 par le **P. G.M. Roschini**, O.S.M., mariologue italien. Plus récemment (1951-52), les **Etudes Franciscaines** ont publié un article du **P. Francisco de Guimaraens,** O. F. M. Cap., qui, sans aller si loin, veut montrer qu'avant Scot, l'exclusivisme des théologiens vis-à-vis du Privilège marial n'était pas aussi radical qu'on l'a dit.

La position extrême du P. Roschini fut réfutée en 1955 par le **P. C. Balic,** O.F.M. (« **Antonianum** », XXX, 349-488). La même année et dans le même sens paraissait l'étude du **P. Arcangelo da Roc,** O.F.M. Cap., dans le recueil « **Regina Immaculata** » (Inst. Histor. O.F.M. Cap.), que le P. Léon Amoros ne paraît du reste pas mentionner.

C'est dans la même ligne de réaction que s'inscrit l'étude du P. L. A. Réaction vigoureuse notamment contre les positions du P. Roschini, dont il conteste la valeur critique, et qui est une apologie du rôle fondamental du « Docteur Subtil » dans le développement de la thèse immaculiste. C'est ainsi qu'entre autres Raymond Lulle et Guillaume de Ware ne semblent pas avoir tenu le rôle de précurseurs qu'on leur a parfois prêté.

L'A. s'efforce aussi de tirer au clair le problème de la légendaire « Dispute de Paris », dont l'origine est un sermon sur le thème « Necdum erant abyssi... », datant des environs de 1430 et considérablement enrichi jusqu'à son édition définitive par Wadding dans les **Annales.** Sans nier évidemment le caractère légendaire de ce sermon, l'A. admet, après quelques autres critiques, l'historicité de la dispute de Paris et réfute encore à ce sujet les arguments du P. Roschini.

Il ne nous appartient pas de juger de la valeur critique de l'étude du P. L. A. Les spécialistes de la question se prononceront. Nous nous contentons de faire part à nos lecteurs de cet apport d'un nouveau jalon dans l'élaboration d'un problème difficile et qui ne manque certes pas d'intérêt pour l'histoire de la Théologie.

P. Aloys,
o.f.m. cap.

CASTELLI (ENRICO). — **Les présupposés d'une théologie de l'histoire.** Paris. Vrin, 1954, 1 vol. 23 × 14 cm. 190 p. — (Traduction du livre italien : Presupposti di una teologia della storia, Milan, 1952).

L'ouvrage est précédé d'une préface de Henri Gouhier, professeur à la Sorbonne. L'auteur constate la faillite de l'idéalisme et du positivisme. Le néo-thomisme n'est pas sorti des milieux catholiques. L'ontologisme n'a pas progressé. Reste l'existentialisme, c'est-à-dire la philosophie de la crise, qui a pris pied comme invitation à la sincérité. L'auteur résume alors cette philosophie, en précisant la pensée de Heidegger.

La condition humaine est désespérée, dit l'existentialisme qu'on a défini de gauche. Certains diront : reste le christianisme, sa doctrine est claire. Certes oui, mais la situation du christianisme n'est pas claire en un pareil climat. Se sanctifier dans les conditions présentes est une tâche que seulement un nombre exigu d'individus peut affronter.

Suivent un certain nombre de méditations philosophiques telles que : l'évocation, l'interprétation, le thème de la certitude, de la communication, etc. L'auteur reprend ensuite l'idée du début : l'existence, crise entre le fini et l'infini, oscille entre un temps perdu et un temps racheté. Si l'on pose l'équation : science = progrès, la crise sera une maladie de la science. Un exemple : Si aujourd'hui, assis à ma table de travail, il m'est possible de communiquer avec l'Amérique ou avce la Chine... et cela en peu de minutes... ; si je peux, avec un certain moyen fourni par la technique, me rendre en n'importe quel endroit de la terre, et cela en peu d'heures (et demain peut-être en un temps encore plus court) ; si je peux paralyser un certain processus biologique, détruire un tissu, etc..., je suis évidemment parvenu à un indiscutable résultat : celui d'être un résumé de l'histoire d'un homme. Mais résumer, est-ce progresser ? Voilà toute la question. Il s'agit là d'une erreur dans l'aspiration. Nous aspirons à intensifier notre vie de cette manière, mais nous n'aspirons certes pas à renoncer à tout ce que la civilisation a lentement accumulé.

Après de pénétrantes analyses l'auteur conclut : l'invocation, l'appel au divin, est fondamentale dans l'histoire du risque et de la tentation, elle est la note saillante de l'histoire, non par le fait que le monde est le théâtre d'une intention directrice sur la terre mais par le fait que l'homme du **status naturae lapsae** représente la naissance de l'interrogation sur le monde et sur ses fractures. Et puis, à l'adresse des philosophes : la philosophie critique n'a point tenu compte du sens commun. Le sens commun est un critère. Et il est critère, parce qu'il est inéliminable. A travers l'analyse du sens commun, on parvient à la démonstration de sa dépendance. C'est-à-dire qu'il n'est pas auto-suffisant. Autrement dit : l'histoire humaine n'existerait pas si le sens commun n'avait pas été révélé (si la révélation initiale n'avait pas

été). On perd le sens commun, soit par séduction de la conséquentialité, soit par séduction du présent (dispersion de la ponctualisation d'une expérience). Dans la théologie traditionnelle : le péché de l'esprit et le péché de la chair. La consistance, en tant que lutte contre les deux séductions. L'engagement de se libérer suppose la grâce initiale et, par la disgrâce initiale (la chute d'Adam), la Rédemption.

Après ces fortes pensées, quatre appendices où l'auteur achève d'expliciter ses analyses. Livre profond. Il demande, pour être compris, une attention soutenue, en raison de la densité de ses formules. Mais il est apte à suggérer de salutaires réflexions.

P. Marie-Benoît,
o.f.m .cap.

ZECEVIC (P. SERAPHINUS), O.F.M. — **Francisci Veber theoria de persona.** Montréal. Editions Franciscaines, **1954,** 25 × 17 cm., 187 p.

Les Etudes Franciscaines connaissent déjà François Veber par l'article du P. Virgilius Alt, O.F.M. Cap. : De la connaissance de Dieu dans la philosophie de François Veber (la théorie des objets), (Et. Fr. 1952, pp. 21-50 et 159-180). François Veber, professeur de philosophie à l'Université de Ljubljana en Slovénie, suivit d'abord dans son évolution philosophique la doctrine de son maître A. Meinong, dont le point central est la théorie des objets (gegenstandstheorie). Peu à peu il en découvrit les défauts et les insuffisances, puis, n'en retenant plus que les lignes principales, il construisit son propre système. Il s'intéresse avant tout au problème de la personne à son rapport avec le monde et la vie. L'auteur suit patiemment le progrès de sa pensée dans l'ensemble de ses écrits, qu'il a dû lire.

L'auteur rappelle dans l'introduction les présupposés d'où est parti Veber et renvoie à l'article du P. Vigilius Alt que nous venons de citer. Il signale les correctifs qu'il apporte et l'aboutissement de sa recherche, à savoir l'existence de la personne-substance.

Le cheminement de sa pensée est alors plein d'intérêt. Il passe successivement de la théorie de la coordination mutuelle du moi et de ses actes, au problème des dispositions, de la norme de vérité, de la moralité, des actes centraux et superficiels. En conclusion il faut admettre la nécessité d'un sujet des actes, en tant que distinct d'eux, sujet auquel il appartient d'exister en soi.

Riche de cette acquisition, Veber passe à l'idée de personne ou d'esprit, dans l'unité du sujet humain. Il en étudie les éléments émotifs et le centre normatif qui réside dans la volonté guidée par l'intelligence. Suivent de profondes analyses sur le constitutif psychologique et le fond même de la personne. A noter encore l'évolution considérable de Veber concernant la liberté humaine et sa responsabilité, le recours à la doctrine de saint Augustin concernant la grâce divine.

Quant à l'origine de la personne, Veber constate le mystère. D'une part le fond de bonté qu'on y décèle fait remonter à Dieu. D'autre part sa malice fait penser à une transmission par génération. Trois arguments de Veber conduisent à admettre qu'il tient que la personne humaine, dans sa partie supérieure qui est l'âme, est immortelle.

L'auteur constate avec satisfaction la systématisation fondamentale de la philosophie de François Veber. Il n'a plus, selon son expression, qu'à prendre une direction verticale, en parachevant la synthèse.

On saura gré à l'auteur de l'avoir présenté en un travail d'ensemble et en langue latine, pour une plus large diffusion de la doctrine.

P. Marie-Benoît,
o.f.m. cap.

IVAN GOBRY. — **Saint François d'Assise et l'esprit franciscain.** Col. Maîtres Spirituels. Paris, Edit. du Seuil, 1957, 1 vol., 16 × 10 cm., ill., 192 p.

Ouvrage petit par la masse, mais substantiel par le contenu, qui donnera au lecteur une idée très exacte de saint François et de la vie de ses trois Ordres. Les Editions du Seuil marquent là un point, car il est peu fréquent de ne souffrir, en pareil sujet, de nulle fausse note, de ne remarquer aucun oubli bien notable. Or c'est le cas : Ivan Gobry est au courant des résultats, des recherches et ne néglige rien de ce qui peut les mettre dans leur vrai jour.

On connait déjà la formule par les ouvrages précédemment parus, tel le saint Augustin et l'Augustinisme de Henri Marrou : une centaine de pages de récit et quatre-vingts pages de textes choisis. Dans ce volume, le récit n'est pas moins intéressant que les textes bien choisis qui l'illustrent. Alerte et mené bon train, il reste précis dans ses notations. Tant de questions sont posées, longuement débattues, souvent les mêmes, quand il s'agit de saint François, de son œuvre et de son action, qu'il est agréable d'avoir, sous un petit format, un excellent et très personnel memento. Notons, par exemple, la définition de l'esprit franciscain : esprit d'adhésion au Christ ; esprit d'amour ; esprit d'enfance ; esprit de dépouillement ; esprit de joie ; esprit embrassant le monde entier dans son ensemble et ses parties, ou esprit cosmique. Nous le trouvons très juste.

Nous ne pouvons donc que recommander ce volume à tous ceux qui désirent bien connaître saint François et ses œuvres.

P. Jean de Dieu,
o.f.m. cap.

SIMONCIOLI (FELICIANO), O.F.M. — **Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus.** Università Cattolica del Sacro Cuore Saggi e

Ricerche, Nuova Serie, vol. VIII, Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1956, 16 x 22 cm., 259 p.

Les théories du remuant Frère Mineur « spirituel » Jean de Pierre Olivi (1248/9-1292), originales dans leur fond autant que polémiquement vigoureuses dans leur expression, n'ont pas fini de retenir l'attention des historiens de la pensée. Aussi ne peut-on que féliciter le P. S. de n'avoir pas craint d'aborder dans ce livre, thèse de doctorat, une position doctrinale qui manifeste pleinement l'originalité de l'intrépide « spirituel » et qui amène l'auteur à considérer le délicat problème de l'union et des rapports de l'âme et du corps.

Basant son étude sur les œuvres éditées et sur trois questions inédites de J. de P. Olivi, après avoir souligné l'importance du problème de la liberté et sa connexion avec d'autres questions psychologiques et métaphysiques, le P. S. étudie les rapports de la liberté et de la rationalité. Olivi rejette et la thèse thomiste, selon laquelle l'acte de la volonté est rationnel parce qu'il reçoit son impulsion première de la raison, et celle de saint Bonaventure qui fonde la liberté dans la raison et dans la volonté ; pour lui, la liberté réside essentiellement dans la volonté. Ainsi il se situe dans la ligne de Gauthier de Bruges, Jean Pecham, Roger Marston, Matthieu d'Aquasparta, et prépare Duns Scot.

La liberté est l'autodétermination de la volonté, dont Olivi affirme le primat. Mais la volonté ne peut tendre à son objet, le bien, sans être éclairée par la raison, à la mise en œuvre de laquelle elle n'est point étrangère. La théorie est un volontarisme qui exclut l'arbitraire.

Alors se pose le problème psychologique : comment concevoir le rapport du **moi** et de ses facultés de façon à concilier la personnalité des actes et leur hétéréogénéité. La théorie augustinienne de l'identité des puissances et du **moi** explique la première, mais, non la seconde ; inversement la théorie thomiste rend compte de leur hétéréogénéité mais non de leur personnalité. Olivi pense trouver une solution moyenne en affirmant que les puissances sont distinctes du **moi** comme les parties du tout et se distinguent entre elles comme les parties se distinguent des parties dans un tout.

La liberté ne se conçoit pour Olivi que sous la forme d'un dynamisme dans lequel la volonté tient la première place. L'acte libre étant immanent, son objet ne peut en être le principe efficient. Pour expliquer la causalité de l'objet, Olivi crée le concept de causalité terminative. L'objet ne meut pas la volonté mais sa présence est nécessaire en même temps que l'ordonnance essentielle de la puissance vers lui. Ainsi se trouve garantie l'immanence des actes spirituels et évité le subjectivisme ; au sein du dynamisme absolu subsiste un indéterminisme modéré.

Au sommet du dynamisme, la liberté apparaît comme l'immunité de toute détermination. Olivi démontre son existence par une preuve psychologique sur le témoignage de la conscience : nous avons l'expérience immédiate du détache-

ment de l'objet dans la « réflexion » sur nous-mêmes, de l'autodétermination de la volonté, en outre la liberté est perçue comme la condition de la validité d'une foule de sentiments : remords, fierté, honte, etc. Olivi démontre encore l'existence de la liberté par le primat de la volonté, lié à celui de l'amour et prouvé par l'expérience interne et la considération de l'activité spirituelle dont la volonté est le premier moteur. Enfin il apporte une preuve d'ordre moral fondé sur le fait de la responsabilité et la notion de loi morale.

La liberté, inséparable de la conscience, s'enracine dans la spiritualité de l'être; chez l'homme, elle est conditionnée par l'union substantielle de l'âme et du corps, union qu'Olivi conçoit selon la théorie de la pluralité des formes avec subordination dispositive. Toute matière participe aux propriétés de sa forme, il est impossible que la forme du corps soit libre, immortelle et séparable, la forme intellective de l'âme humaine informe le corps par l'intermédiaire de la forme sensitive.

A propos de l'exercice de la liberté et des obstacles qui peuvent s'y opposer, le P. S. traite longuement de la théorie de la **colligantia potentiarum**, théorie de l'union des facultés entre elles, au sein du **moi**, par l'intermédiaire de la matière spirituelle qui est le **medium** de la transmission de l'activité d'une faculté à une autre, quoique parfois, constate le P. S., Olivi explique la transmission de l'activité en ligne descendante par le rapport existant entre la forme de la puissance supérieure et celle de la puissance inférieure.

L'activité des facultés, en intime et réciproque relation, converge sur un même objet sous l'action déterminante de la volonté. Un trouble dans la subordination des puissances, orientées vers l'action, constitue l'obstacle qui suspend la liberté sans la détruire. Ce trouble ne peut être que le fait du corps.

Ensuite le P. S. étudie la solution qu'Olivi apporte au problème des rapports de la causalité divine et des causes secondes. Rejetant le déterminisme qui naît des doctrines de l'émanatisme arabe et qui revient à éliminer toute vie morale, la pensée d'Olivi s'oppose à la tendance de Guillaume d'Auvergne qui allant à l'extrême opposé, est qualifiée par le P. S. d'occasionalisme. A la théorie thomiste du concours immédiat de Dieu qui, à son jugement redouble inutilement l'action divine, ne sauvegarde ni l'immanence de nos actes intérieurs ni la liberté et associe injurieusement Dieu au mal accompli par les hommes, Olivi substitue la théorie du concours médiat : Dieu maintient dans l'existence toutes les causes et leur confère un pouvoir efficace; ainsi se concilient le domaine absolu de Dieu et la liberté humaine.

Le P. S. consacre le dernier chapitre de son étude à Pierre de Trabibus qui, disciple fidèle, adopte les théories d'Olivi en insistant sur l'opposition entre le **iudicium**, qui suit une loi nécessaire, et **l'arbitrium**, qui est libre, et sur le dynamisme psychologique, basé sur la matière spirituelle et sur la **colli-**

gantia potentiarum. A l'obstacle que peut rencontrer la liberté et qui consiste dans la suspension du mouvement autonome de la volonté, P. de Trabibus assigne une cause fondamentale et universelle, l'union de l'âme à un corps, et des causes particulières : l'application intense des puissances inférieures à leur objet (v.g. de la puissance végétativo-sensitive à la nutrition), et la suspension de l'exercice d'une faculté par suite de l'inaptitude de ses organes.

En conclusion, le P. S. affirme que toute la théorie d'Olivi repose sur la notion de liberté conçue comme auto-détermination et fondée sur le primat de la volonté ; l'autonomie de la volonté se concilie avec la rationalité grâce à la **colligantia potentiarum.** Le P. S. reproche à Olivi, dont « le génie psychologique ne fut pas accompagné d'un égal génie métaphysique », de n'avoir pas vu que l'objet de la volonté est cause de l'acte libre en même temps que le sujet, parce que, pour lui, toute cause efficiente est cause intégrale. Scot attribuera la causalité efficiente à l'objet et au sujet qui, ensemble bien qu'inégalement, constituent la cause intégrale efficiente.

Que l'on partage ou non les vues du P. S., il faut reconnaître le mérite de son étude bien documentée, ainsi que le fait Mlle Sofia Vanni Rovighi qui, dans sa **Présentation** de l'ouvrage, tout en déclarant n'être pas toujours d'accord avec l'auteur, particulièrement en ce qui concerne l'appréciation du thomisme, loue le P. S. de « son importante contribution à la mise en relief de ce qu'on appela le néo-augustinisme de la fin du XIII[e] siècle », de son exposé de la pensée d'Olivi et de la publication, en appendice, de textes inédits de J. de P. Olivi (**Comment. ordin. in II libr. Sentent.**, d. 24 a. 2 ; a. 3, qq. 1 et 2), de Pierre de Trabibus (**Comment. in II libr. Sent.**, d. 24, a. 2, qq. 2 et 3 : a. 3, qq. 1 et 3 ; d. 25, a. 1, qq. 1 et 2 ; a. 2 q. 3 ; **Quodlibet** I, q. 14), et de Matthieu d'Aquasparta (**Quodlibet** I, q. 6 ; V, q. 8).

A. J. Gondras,
o.f.m.

S. BERNARDINI SENENSIS O.F.M. — **Opera omnia,** jussu et auctoritate Rmi P. Augustini Sépinski, totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis, studio et cura R.P. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. T. IV — V ; Quaracchi, 1956, 2 vol. 32 × 22 cm., 643 et 555 p. — fac-similé et tables.

Ces deux volumes terminent l'édition critique des œuvres du grand réformateur et prédicateur franciscain du XIV[e] siècle.

Ce qui peut frapper le plus chez saint Bernardin de Sienne, c'est la connaissance qu'il a de la littérature ecclésiastique qui le précéde (voir l'index des auteurs et ouvrages, V, 418-477) mais aussi l'usage qu'il en fait. Il semble ne pas utiliser sans parti pris ses devanciers mais son choix parait dirigé non seulement par une culture déterminée, plus concrète et

mystique peut-être que spéculative, mais encore par un goût, une tendance assez nettement personnelle. N'est-il pas visible qu'à côté des grands maîtres à l'orthodoxie irréprochable : Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot pour ne citer que ceux-là, saint Bernardin de Sienne montre une grande sympathie pour des écrivains généralement retenus comme moins sûrs, tel Pierre-Jean Olivi et Ubertin de Casal ou autres représentants de la tendance « spirituelle ». Le sermon sur les stigmates de saint François, (V, 206-231) révèle assez bien les amitiés de saint Bernardin pour cette école. Mais c'est en tant qu'école de spiritualité, évidemment, que le réformateur franciscain sympathise avec ces auteurs et leur nuance théologique : on ne peut évidemment l'accuser d'avoir accepté toutes leurs outrances.

Nourri de la Bible, comme tout théologien du Moyen âge (cf. index des passages de la Sainte Ecriture V, 371-411), connaisseur riche et lumineux de l'exégèse, du droit, de la métaphysique, de la scolastique, de la littérature mystique (courant de saint Bernard en particulier) saint Bernardin de Sienne peut être tenu, la présente édition de ses œuvres nous le montre, pour l'un des hommes de la fin du Moyen âge qui fera le moins mal, pour les esprits avertis, le passage avec les orientations du XVI[e] siècle. Certes il est et reste pleinement un homme de Moyen âge (il affecte encore tellement les méthodes et les systèmes médiévaux, telles ces divisions en trois ou multiples de trois, ou en sept points...) mais on peut regretter qu'il ne se soit pas trouvé un prédicateur et théologien de sa sorte dans les pays germaniques ou en France : cela eût peut-être empêché de naître la réforme protestante, ou l'eût alors rendue beaucoup moins tragique. C'est peut-être à saint Bernardin de Sienne et à l'influence de ses disciples et imitateurs que l'Italie doit d'avoir échappé au protestantisme.

Remercions sans réserves l'équipe infatigable et magnifique (au sens original du terme) des érudits de Quaracchi. Leur travail, appuyé sur les codices les plus nombreux (V, 412-417), possède non seulement toutes les garanties de nous donner les meilleurs textes possibles, mais aussi, tel qu'il est présenté, et avec des tables aussi sobres mais aussi nettes, permet à quiconque veut enrichir sa connaissance de la théologie et de la spiritualité franciscaines à la fin du Moyen âge de se promener au long et au large dans l'œuvre de saint Bernardin de Sienne, avec la joie d'une découverte à jamais enrichissante.

P. Willibrord,
o.f.m. cap.

ADRIEN MALO. — **L'art de gouverner. Les six ailes du Séraphin** ; par saint Bonaventure. Fides. Montréal et Paris.

Ce livre est une réédition, en effet, selon l'aveu de l'auteur, « la première édition a été littéralement enlevée en quelques mois ». Nous nous réjouissons de ce succès qui répond au

travail du traducteur, et plus encore à la valeur de la doctrine bonaventurienne. Cet opuscule exprime parfaitement le génie du saint Docteur, esprit de finesse, sensible aux nuances psychologiques les plus ténues, esprit systématique aussi, inégalable dans la présentation dialectique centrée sur le mystère du Christ.

Prenons le chapitre IV, à titre d'exemple, et nous trouverons les trois occasions de patience du supérieur : La multiplicité des travaux, la lenteur des sujets à professer, et bien souvent l'ingratitude de ces sujets. Saint Bonaventure, législateur et réformateur, parlait d'expérience... Dans le même chapitre sur la Vie exemplaire, la règle d'or de la vie franciscaine est rappelée d'une manière incisive : « Rector enim praecipue ad hoc studere debet, ut sibi commisses faciat Christiformes, id est, ut formam vitae ac doctrinae Christi eis imprimat, ut non solum mente eum attendant, sed et moribus imitentur ». « Le supérieur doit viser avant tout à rendre Christiformes ceux qui lui sont confiés, c'est-à-dire chercher à imprimer en eux la forme de la vie et de la doctrine du Christ, non seulement de manière à polariser sur Lui l'attention de leur esprit, mais au point de provoquer leur imitation dans la conduite ».

Ne terminons pas ce bref aperçu sans signaler au R.P. Adrien Malo quelques difficultés de traduction qui semblent à notre avis, plus conformes au texte « Quamvis alias non forent necessaria saluti. Bien que par ailleurs, elles ne soient pas nécessaires au salut » (p. 42. 7). « Instabilis est bonorum operum structura, quæ devotæ orationis frequentia non compaginatur. Instable, la structure des bonnes œuvres qui n'est pas reliée par l'oraison fréquente et dévote » (p. 46. 10). In omni Religione ubi devotionis fervor tepuerit. En toute Religion où la ferveur de la dévotion est attiédie » (p. 46 10). Le R.P. a cru bon, en ce dernier texte d'ajouter l'oraison à la ferveur, mais, c'est peut-être, à notre sens, un manque de rigueur dans la traduction, car pour saint Bonaventure, comme pour saint Thomas, au reste, la dévotion n'est pas l'oraison.

Ces remarques n'atténuent pas le mérite du traducteur, qui, en un langage facile et souple, a mis l'opuscule bonaventurien, à la portée de tous. Félicitons le R.P. de son courage, car il faut parfois du courage à un fils du Séraphique Père, pour reprendre la doctrine du Séraphique Docteur.

P. Louis de Mercin,
o.f.m. cap.

Saint Bonaventure's Itinerarium Mentis In Deum. With an Introduction, Translation and Commentary, by Philotheus Boehner, O.F.M. PH.D. — The franciscan institute Saint Bonaventure University. 1956.

Le P. Boehner a maintenant achevé son pèlerinage terrestre ; au terme de son itinéraire il peut jouir de la vision du

Seigneur qu'il a aimé, qu'il a voulu faire aimer et connaître davantage. Nous sommes reconnaissants à l'Institut Franciscain d'avoir repris l'œuvre du défunt et de l'avoir publiée de si élégante façon : Introduction, texte et traduction anglaise, commentaire. Le lecteur de langue anglaise dispose désormais d'un précieux instrument de travail.

Les trois chapitres de l'Introduction ne manquent pas d'intérêt, surtout le premier qui présente saint François comme le modèle de l'Itinéraire. En vérité nous possédons bien ici, la raison première de notre attachement à saint Bonaventure. Nous ne suivons pas d'abord un psychologue, ou un esprit systématique, mais un chef de file franciscain. A la suite du Poverello, tout franciscain est un voyageur, un pèlerin, un itinérant sur les chemins du monde; car la création toute entière et chacune des créatures de rencontre l'invitent à un dépassement : « Nous ne sommes pas Celui que tu cherches ».

Il faut pourtant reconnaître que certaines œuvres du saint Docteur sont devenues hermétiques. Qui peut prétendre, par exemple avoir parfaitement compris la doctrine de l'Itinéraire ? Ce chef-d'œuvre deviendra accessible, lorsqu'il sera devenu familier à tous les fils de saint François. Lorsque nous aurons enfin trouvé l'exacte longueur d'onde. Pour la pensée, la prière et la prédication franciscaine, nous possèderons alors un trésor inépuisable. En attendant, il faut défricher, travailler infatigablement, car le moindre effort, la plus modeste participation s'ajoute aux autres travaux et facilite la recherche de l'avenir.

Dans cette perspective, le commentaire du P. Boehner n'est pas négligeable. Il s'agit plutôt d'un recueil de notes, mais il est déjà intéressant de trouver regroupé et explicité l'ensemble des notes qui dans l'édition de Quaracchi nous sont livrées souvent à l'état de références. Toutefois, cette traduction ne sera vraiment appréciée que des personnes versées dans la pensée bonaventurienne, habituées à ses modes d'expression. Pour les étudiants en théologie qui ont le goût de la recherche, cette édition fournira un excellent point de départ; ils découvriront une orientation originale des données premières de la foi, de la raison et de l'intelligence augustiniennes, non plus seulement une théologie rationnelle, mais une authentique théologie spéculative ordonnée à l'extase.

P. Louis de Mercin.
o.f.m. cap.

P. CAROLUS BALIC, O.F.M. — **Ioannes Duns Scot et historia Immaculatae Conceptionis.** Roma, 1955.

Le P. Balic a déjà publié : **Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis** (1954). **De debito peccati originalis. Investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus** (1941). **Ioannis Duns Scoti, Doctoris Mariani, Theologiae marianae elementa** (1933). Ce simple rappel des titres

des dates manifeste bien la persévérance et le sérieux dans la recherche qui caractérise la méthode de l'Auteur.

Nous ne soulignons pas, cette fois, la valeur de l'appareil critique; nous n'insisterons pas sur le mérite doctrinal de cette œuvre; nous désirons sans plus expliquer la naissance de ce nouveau fascicule. Or il s'agit de corriger une erreur historique grossière, due vraisemblablement à l'oubli d'un typographe. Le 13 décembre 1938, l'**Osservatore Romano** publiait un article de G.M. Roschini qui présentait sans sourciller le B. Matthieu Lazzari comme le premier promoteur de l'Immaculée Conception. Le typographe avait oublié d'ajouter : dans l'Ordre des Servites de Marie. L'**Osservatore Romano** du 14 décembre 1938 s'empressait de rectifier l'erreur et de rendre au B. Scot son authentique priorité : en effet Duns Scot est mort en 1308, soit quarante ans avant Matthieu Lazzari.

Erreur de date, correction immédiate de l'erreur, il n'y avait plus lieu de débattre, puisque la vérité historique triomphait. Ainsi pourrait penser celui qui n'est pas habitué aux rigueurs de la méthode historique. Mais P. Batiffol qui était compétent, n'a-t-il pas écrit : « Quand un faux, ou une erreur a pénétré dans l'Ecole (entendez les cahiers de Sorbonistes et les manuels de Séminaristes), il ne faudrait pas moins qu'un ange du ciel pour rétablir la vérité ». Au reste, il faut reconnaître que les doctrines franciscaines ont toujours offert un domaine privilégié pour ce genre de rigueur historique. L'ontologisme de saint Bonaventure est un modèle du genre. Sans effort, E. Gilson a réhabilité le saint Docteur contre les accusations d'ontologisme; il n'en reste pas moins un article du Dictionnaire de Théologie, qui sera consulté par des générations de chercheurs, épris de rigueur historique (en ce cas, il suffit de citer scientifiquement la Source de l'erreur), et les historiens seront autorisés à reléguer saint Bonaventure au rang des ontologistes.

Dans le cas présent, il est malgré tout permis d'être étonné, car la petite erreur typographique du 13 décembre 1938 semble déjà faire autorité. On confirme cette autorité par un sermon de 1430. Le procès est enfanfin, comme on peut en juger. Dans le sermon **Neddum** de 1430, on a découvert une légende qui constituerait le premier et l'unique témoignage historique susceptible d'accréditer Duns Scot comme promoteur et défenseur de l'Immaculée Conception. Avant 1430, il n'y avait rien, sinon Matthieu Lazzari.

Telles sont les conséquences, sans doute imprévisibles, d'une grossière erreur de typographie. G.M. Roschini, doit être émerveillé de l'implacable logique qui préside aux lois de la rigueur historique. Cette logique se résume bien dans une formule attribuée au Stagirite : « une erreur petite en son principe devient démesurée en ses conclusions ».

Somme toute, c'est la fable inversée, au point de départ nous avons une souris, au terme nous retrouvons une montagne. La méthode et surtout l'erreur historique utilise la légende pour s'imposer, il lui faut hélas, bien plus qu'une

fable pour se corriger. Et c'est pourquoi, le P. Balic nous livre les résultats de son enquête théologique sur Duns Scot et ses disciples immédiats, (c'est dire que l'enquête s'arrête à 1330, soit un siècle avant la légende du sermon **Necdum**).

Est-il nécessaire de préciser que l'œuvre solide du R.P. pulvérise les errata qui voulaient faire autorité... Qu'il nous soit du moins permis d'exprimer notre admiration à l'auteur pour ce livre qui prouve son courage, son érudition, et son attachement à la véritable rigueur historique.

P. Louis de Mercin,
o.f.m. cap.

RONCAGLIA (M.), O.F.M. — **I Francescani in Oriente durante le Crociate (Sec. XIII).** (Biblioteca bio-bibliografica dell' Oriente Francescano, t. I, **Storia della Provincia di Terra Santa,** vol. I). Cairo, centro di Studi Orientali della Custodia di Terra Santa, 1954. 28 × 19 cm., XXVI, 118 p., ill.

Le R.P. G. Golubovich, O.F.M., avait entrepris sur la Custodie de Terre sainte un immense travail que la mort laissa inachevé. Le R.P. M. Roncaglia reprend avec le même bonheur cette lourde tâche et ajoute à la Bibliothèque bio-bibliographique de l'Orient Franciscain un ouvrage digne des précédents. Une introduction décrit le milieu où se développa la mission franciscaine, les sanctuaires et leur histoire ainsi que les souffrances des missionnaires ; deux périodes sont à distinguer : celle des sultans égyptiens jusqu'en 1516 et celle des sultans turcs à partir de cette date. Le mouvement franciscain s'explique par celui qui porta les croisés à la délivrance des lieux saints ; il est fortement marqué par l'individualisme des ouvriers du Seigneur. Saint François d'Assise par deux fois tenta d'aborder en Palestine et ne réussit qu'à la troisième tentative en 1219 ; avant ce départ au premier chapitre général en 1217 il avait projeté la fondation de la « Province d'Outre-mer » et désigné frère Elie comme premier custode, mais c'est seulement en 1229 à la faveur de la trêve entre Frédéric II et le sultan Malek-al-Kamel que les franciscains purent entrer à Jérusalem. Leur séjour ne dura guère qu'une dizaine d'années et il est difficile de décrire aussi bien leur activité que l'organisation de la custodie. Plus tard, on ne sait exactement à quelle date ils revinrent et s'établirent définitivement. L'auteur en étudiant les documents les plus sûrs avec une rare maîtrise s'efforce de décrire la « topographie » de la Terre sainte et de déterminer tant l'endroit que la date où furent fondés les divers couvents ; il parcourt ainsi la Palestine, l'Egypte, la Syrie, Chypre ; il nous donne ensuite l'état du personnel durant le XIIIme siècle : ministres provinciaux, vicaires provinciaux, custodes, gardiens et il publie les noms des franciscains qui à cette époque eurent des relations avec la Terre sainte ; il étudie la législation franciscaine de ces missions, législation élaborée au chapitre général de Montpellier en 1287 et à celui de Paris en 1292. Nous sommes informés des martyrs, des franciscains

pèlerins aux lieux saints. des évêques franciscains en cette contrée et des frères mineurs qui suivirent les croisés dans leurs expéditions.

Nous avons donné là un exposé sommaire et trop rapide de cet ouvrage et nous avons dû négliger de nombreux aperçus dignes d'un grand intérêt. Ceux de nos lecteurs que cette question intéresse, sont assurés de trouver dans ces pages documentées un très grand nombre de renseignements inédits et une abondante bibliographie qui leur permettra de poursuivre leurs recherches avec des guides sûrs et consciencieux.

P. Julien-Eymard, o.f.m. cap.

GOTTARDO DA COMO, O. F. M. Cap. — **La missione del Tibet-Hindustan negli scritti di P. Guiseppe da Rovato, o.f.m. cap, prefetto apostolico del Tibet (1761-1786)** ; Asmara (Erythée) ; [1954] ; 27 × 18.5 cm. ; LXXXVI-199 p. — 2 cartes.

Il s'agit d'une thèse de doctorat soutenue devant la faculté de missionologie du Collège de la Propagande, à Rome. Après avoir indiqué ses sources, dont la principale est la correspondance du P. Guiseppe, conservée aux Archives Générales de l'Ordre, à Rome, sous la cote AD. 121, l'A. nous livre son plan, puis, après une page de préface, entame son projet. Fort heureusement il nous présente d'abord le P. Guiseppe, dont la famille, la date de naissance et bien des choses sont inconnues, hormis son œuvre missionnaire. L'A. donne aussi une introduction historique et quelque peu critique des lettres inédites de son héros. Celles-ci ne sont publiées qu'en deuxième partie du volume, avec quelques annotations. Mais leur contenu — géographique, historique, ethnologique et missiologique — est étudié dans les chapitres III à VIII, qui sont vraiment une analyse de ces documents si précieux et une histoire de la mission des Capucins au Thibet pendant la deuxième partie du XVIIIme siècle, mission d'où sortiront, on peut le dire, toutes les missions confiées à l'Ordre postérieurement dans la péninsule du Dekkan, et qui sont si florissantes aujourd'hui.

C'est pour cette raison que le présent ouvrage. rédigé avec les exigences voulues pour ce genre de travail, apportera une aide précieuse à l'histoire religieuse du nord de l'Hindoustan. Deux choses pourtant sont à regretter : la première, l'absence de tables onomastiques, qui aideraient à la consultation de cette étude ; la seconde, la qualité de la présentation (papier et impression) réalisée dans des conditions respectables sans doute, mais insuffisantes pour un tel ouvrage.

P. Willibrord, o.f.m. cap.

LIBERATO MARIA DA SELLERE (P.) O.F.M. Cap. — **P. Arsenio M. da Trigolo, cappuccino, fondatore della Congregazione delle suore di Maria Consolatrice.** Milano, P. Daverio, [1953], 21 × 15 cm. ; 280 p. ; ill.

Curieuse figure ! Se sentant attiré par la vocation de capucin, Joseph Migliavacca, par obéissance, entra dans la Compagnie de Jésus (où ses Supérieurs le firent appeler le P. Miglia, nom qui lui resta). Mais après trente ans passés chez les Jésuites le fondateur de la Congrégation des Sœurs de Marie Consolatrice, devint enfin Capucin. Il mourut le 10 décembre 1909, à soixante ans seulement. C'est cette vie active et pourtant éminemment spirituelle que nous conte le P. Liberato-Maria. Il nous retrace en même temps l'histoire d'une congrégation hospitalière, enseignante et missionnaire fondée en 1893, mais douée d'un équipement bien moderne si l'on en juge par les belles photos qui illustrent cet intéressant volume.

P. Willibrord,
o.f.m. cap.

HILDEBRAND (R.P.). — **Les Capucins en Belgique et au nord de la France, synthèse historique illustrée.** Anvers, Couvent des Capucins, 1957, 1 vol., 18 × 13 cm., 250 p., ill.

Le public français regrettait que le monumental ouvrage en dix volumes consacré par le R.P. Hildebrand à l'histoire des Capucins de Flandre lui fût inaccessible parce qu'écrit en flamand. Le fait était d'autant plus regrettable que l'ouvrage comportait de nombreuses pages sur les couvents du nord de la France. Pour pallier cet inconvénient le R. P. Hildebrand, infatigable historien des Capucins de Belgique, a consacré une synthèse destinée aux lecteurs de langue française dans laquelle ces derniers trouveront l'essentiel de ce qui peut les intéresser. Agréablement présenté, la qualité du papier et l'élégance des illustrations en sont une preuve, ce petit volume expose d'abord la situation des différentes provinces belges : la province flamande, les provinces de langue française dont la province de Lille qui devint française en 1678. Mais l'intérêt de cette histoire réside surtout dans la connaissance de la vie intime des Capucins flamands : leur action apostolique, leur influence sur le mouvement mystique avec le P. Constantin de Barbançon et le P. Gabriel d'Anvers à qui l'on doit une traduction flamande de Ruysbrœck.

Ce serait également méconnaître les Capucins que de passer sous silence leur ministère auprès des malades, des militaires et leur lutte contre le jansénisme. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'œuvre néfaste de la Commission des Réguliers, à l'état de l'Ordre à la veille de la Révolution, surtout à l'hécatombe révolutionnaire et à la résurrection de l'Ordre au siècle dernier.

Cette histoire se lit sans fatigue parce qu'elle est agrémentée de nombreuses illustrations qui ajoutent encore à l'intérêt du volume que termine un index précieux de noms de lieux et de personnes.

P. Raoul,
o.f.m. cap.

II. — Ouvrages non franciscains

DOBRACZYNSKI (JEAN). — **Les montagnes de la nuit.** Mulhouse, Editions Salvator, 1956. 1 vol., 210 x 150 cm., 270 p.

Sous forme de roman l'auteur nous retrace une tranche de l'histoire d'Israël, celle qui va de la bataille de Meggido jusqu'à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. Trois des principaux personnages sont bien connus dans la Bible : Jérémie, Nabuchodonosor et Elmadam. Certes, le dessein de J. D. n'est point de nous narrer une histoire, il écrit un roman qui a ses règles propres. Il faut reconnaître qu'il a su évoquer avec bonheur, en gardant le cadre des événements, cette époque tourmentée où les passions les plus basses côtoient la véritable grandeur. Jérémie tient la place principale et ses traits sont bien respectés en général; on a peut-être trop insisté cependant sur ses oracles de malheur. Les descriptions de batailles et de révoltes ne manqueront pas de frapper le lecteur. L'incertitude de ce temps se voit d'un bout à l'autre du livre, dommage que le message de consolation et d'espérance du prophète transparaisse moins. L'ouvrage se lit avec intérêt et ce n'est pas exagéré de le situer dans la ligne de « Quo Vadis » écrit par un compatriote de l'auteur.

P. Exupère,
o.f.m. cap.

TAMISIER (R.). — **La Bible, livre de prière.** (« Textes pour l'histoire sacrée »), Paris, Fayard, 1956. 1 vol., 180 x 100 cm., 210 p.

Nous connaissons bien cette collection dont l'éloge n'est plus à faire. M. R. Tamisier nous présente après un premier volume : La Bible, livre d'Histoire, celui-ci où en quelques chapitres développés avec des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament apparaît la prière selon la Bible. Les textes sont bien choisis et le public cultivé gagne beaucoup à les lire. Voici les divers chapitres qui sont significatifs : 1° Nécessité et efficacité de la prière; 2° Israël en prière; 3° L'homme en présence de Dieu; 4° Vivre sous le regard de Dieu; 5° Le but suprême. Une table analytique permet une utilisation plus rapide, et aussi plus efficace.

P. Exupère,
o.f.m. cap.

LAROS (M.). — **Le message du Seigneur à notre temps.** Coll. « Renaissance et Tradition ». Bruges. Ed. Beyaert. 1956. 1 vol., 220 × 110 cm., 270 p.

En ces pages l'auteur nous donne une série de méditations sur le message du Seigneur. Il suit le cycle même de l'année liturgique, et dans ce cycle en se basant sur tel ou tel texte de la Sainte Ecriture, il déploie des réflexions de foi profonde et apportera sans aucun doute à beaucoup la lumière qu'ils cherchent. Ces méditations, écrit-il (p. 7), « doivent apporter à l'homme actuel, dans la détresse des temps, assez de lumière et de force pour lui permettre de remplir ses obligations à l'égard de son époque et de subir un jour avec succès le jugement de Dieu et de l'histoire ». Le style, vif, direct, les formules évocatrices, sont propres à nous tirer de notre insouciance et à nous mettre en face des réalités profondes que le Christ nous enseigne continuellement.

P. Exupère,
o.f.m. cap.

Elie le Prophète. T. II ; **Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam.** Etudes Carmélitaines. Paris, Desclée de Brouwers ; 1956, 1 vol., 220 × 110 cm., 310 p.

La revue a déjà présenté le tome premier de cet ouvrage (cf. 1956, p. 235). Après la Sainte Ecriture et les traditions chrétiennes, divers auteurs ont examiné la place tenue par le prophète Elie au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam. Il suffit de les signaler pour se rendre compte de la richesse d'érudition que ce livre nous offre tant du point de vue historique que du point de vue spirituel. P. Bruno de Jésus-Marie avec la collaboration de Ch. Baudoin, Carl-Gustav. Jung et René Laforgue : Puissance de l'Archétype (p. 11-33). P. Reudolf Hendriks : La succession héréditaire (p. 34-81). P. Elisée de la Nativité : Les Carmes imitateurs d'Elie (p. 82-116). P. Louis-Marie du Christ : La succession Elianique devant la Critique (p. 134-145). P. Michel-Marie de la Croix : Un prophétisme dans l'Eglise.

P. Marie-Joseph Stiassny : Le prophète Elie dans le Judaïsme (p. 199-225). Fouakim-Moubarac : Le prophète Elie dans le Coran (p. 256-268). L. Massignon : Elie et son rôle transhistorique en Islam (p. 269-289).

La présentation est parfaite, claire et agréable, les illustrations hors-texte sont bien choisies.

P. Exupère,
o.f.m. cap.

IPARRAGUIRRE (P. IGNACIO). — **Direccion de una tanda de Ejercicios.** (Texto para cursillos de Ejercicios), Editorial : « El Mensajero del Corazon de Jesus », Apartado 73, Bilbao, 1954, 1 vol., 17 × 12 cm., 182 p.

L'auteur, — à qui l'on doit une « **Historia de los Ejercicios espirituales** » (2 vol. Roma-Bilbao, 1946-1954), — avait publié,

il y a quelques années, « **Lineas directivas de los Ejercicios ignacianos** » (Lignes directrices des Exercices de saint Ignace), qui s'adressait spécialement aux jeunes prêtres ou aux scolastiques désireux de se préparer à diriger ou prêcher des retraites suivant la méthode des Exercices.

Ce second petit volume, (nous serions tentés de traduire le titre : « Directoire pour une série d'Exercices », ou « Comment diriger une série d'Exercices ») veut maintenant apporter un outil plus adapté à ceux d'entre eux qui ont déjà quelque expérience de la méthode. Le R.P. Iparraguirre l'a conçu plus précisément en vue d'une retraite de cinq jours destinée à des jeunes gens sur le point de s'orienter définitivement dans la vie, l'adaptation à d'autres milieux restant par ailleurs aisément réalisable. A ce sujet, l'A., dans son introduction, note qu'il n'a pas hésité à s'arrêter à une retraite de cinq jours, dont la coutume est du reste fréquente en Espagne et correspond aussi aux essais d'adaptation des Exercices qu'on connaît en France. Si une durée moindre peut convenir à une retraite préparatoire, elle ne saurait suffire à garder dans son intégrité toute la sève de l'inspiration ignacienne.

Un bref résumé ne pourrait traduire la richesse pédagogique de cet ouvrage qui, redisons-le, est un instrument de travail pastoral, que les prédicateurs et les directeurs spirituels d'Espagne ne manqueront pas d'apprécier et d'utiliser. Il nous apporte aussi, dans la lignée déjà innombrable des commentaires et adaptations qu'ils ont suscités, le témoignage de l'inépuisable fécondité et de la constante actualité des « Exercices ».

P. Aloys,
o.f.m. cap.

LHOUMEAU (R.P.). — **La vie spirituelle à l'école de saint Louis-Marie de Montfort.** Bruges, Bayaert (Paris, Casterman) 1954, 1 vol., 19 × 12 cm., 460 p.

On a déjà beaucoup écrit sur la parfaite dévotion à la Sainte Vierge, mais on n'a pas encore montré, croyons-nous, dans un travail suivi et avec l'ampleur convenable, qu'elle est, selon la pensée de saint Louis-Marie de Montfort, un système de spiritualité, une forme spéciale de vie intérieure, et non pas seulement un ensemble de pieuses pratiques. Le présent ouvrage, dont l'objet est d'exposer les fondements dogmatiques de cette dévotion et d'en expliquer la portée ascétique, comblera cette lacune.

C'est le mérite du Père Lhoumeau de montrer brièvement au cours de ces pages que la spiritualité de saint Louis-Marie de Montfort se distingue par une forme particulière dont il est véritablement l'auteur. Cette dévotion nous présente en effet une fin — l'union divine, — un moyen — Marie, — des procédés et des effets qui ont un caractère spécial et constituent une spiritualité distincte ; ce sont les deux pratiques, l'une extérieure et l'autre intérieure, qui sont longuement

expliquées et dont le lecteur verra, à la lecture de cet ouvrage, les effets particuliers.

Ce livre est destiné d'abord aux ecclésiastiques, voués par état aux études théologiques ; puis à tous ceux qui, dans les couvents et les maisons d'instruction, s'occupent de la formation spirituelle des âmes et veulent leur inculquer la dévotion à la Sainte Vierge ; enfin aux fidèles qui, dans la vie religieuse ou dans le monde, veulent s'instruire, et puisent volontiers aux sources.

Placé dans le cadre historique de son époque, ce traité accuse chez saint Louis-Marie en même temps qu'une foi profonde, une trempe de caractère supérieure qui le préservèrent d'erreurs à une époque où le Jansénisme était partout répandu, voire même dans les campagnes. Cet ouvrage nous donne la clef de la spiritualité de saint Louis-Marie, et à le lire, on peut alors comprendre quelle puissance dut exercer la parole vivante du grand missionnaire. Aujourd'hui encore il nous parle à travers son livre et nous révèle, avec son âme, le secret de sa sainteté et de son apostolat.

E. F.

PARIS (PIERRE). — **Les hymnes de la liturgie romaine.** Paris, Beauchesne, 1954, 1 vol., 19 × 12 cm., 139 p.

Le public catholique avait presque perdu contact avec les hymnes de la liturgie romaine, leur origine, leur histoire, leur structure. L'hymnologie qui reste une science encore bien peu connue, ne trouve plus guère refuge que dans les épais volumes de dictionnaires réservés à des spécialistes. Afin d'éviter que le public chrétien restât ainsi coupé de cet apport liturgique d'une si grande richesse spirituelle, l'auteur a voulu réunir en un volume une série d'articles ou de conférences relatifs aux hymnes catholiques. Hymnes du temps de Noël et de Pâques, hymnes de la fête des Apôtres, triomphe de la Croix, de la Dédicace, les chefs-d'œuvre de la Renaissance carolingienne et ce Te Deum attribué à Nicetas de Remesiana, sont tour à tour étudiés, analysés, scrutés. Leur origine parfois curieuse est finement critiquée mais surtout leur saveur et leur richesse doctrinale et spirituelle sont particulièrement mises en valeur. Aussi, non seulement les simples fidèles en tireront un profit certain, mais encore les prêtres mis en contact quotidien avec les hymnes du Bréviaire. Grâce à cette étude succincte mais profonde, les belles hymnes reprendront toute leur importance dans la liturgie de l'Eglise et l'on y trouvera toujours des aperçus nouveaux en même temps qu'un apport spirituel.

E. F.

E. CASTELLI. — **L'indagine quotidiana.** Roma, Fratelli Bocca, 1956, 1 vol., 24 × 16 cm., 210 p.

Le philosophe très connu qu'est M. E. Castelli, se caractérise par ce que nous appellerons un « antisystématisme fon-

cier » ; il part de la vie courante, telle qu'elle apparaît dans la vie courante, dans l'expérience commune et il constate que celle-ci est essentiellement « chaotique » et que cet aspect chaotique constitue sa véritable authenticité. Aussi la forme qu'il préfère n'est pas celle d'un exposé méthodique, mais celle d'un journal à condition que celui-ci ne soit pas un livre conçu d'avance mais une sorte d'ouvrage véritablement écrit au jour le jour suivant les rencontres du hasard. C'est bien là ce que nous avons dans cette recherche quotidienne, dans cette **indagine quotidiana,** qui vient d'être livrée au public. Pour un lecteur habitué à l'ordre clair et limpide, le premier contact ne laisse pas de le heurter et de provoquer un léger haussement d'épaules ; ce serait à tort cependant qu'il écarterait, voire doucement, ces pages un tantinet hermétiques de sa méditation ; un examen approfondi lui révélerait plus d'une richesse qui constitue un véritable et profitable apport.

L'ouvrage comprend quatre essais, dont le dernier **Il tempo giusto** sert de conclusion aux trois autres. Le premier s'intitule : **Preludio alla vita di un uomo qualunque** ; le second : **Comentario al senso comune** ; le troisième : **L'esperienza comune.** Les deux épithètes : **qualunque** et **comune** sont bien la preuve de ce que nous avancions tout à l'heure ; le point de départ de la réflexion n'est pas dans une idée si riche qu'elle soit, mais dans un fait banal, une conversation de la rue, une échéance de traites, une séparation douloureuse, une angoisse pour le lendemain. Tous ces menus faits quotidiens sont l'occasion d'analyses subtiles sans suite apparente et qui semblent étrangères les unes aux autres. Cependant un fil très ténu, mais non invisible les réunit les unes aux autres. Ce fil, M. E. Castelli le présente sans en avoir l'air dans son introduction ; il s'agit (nous avons tort de dire « il s'agit » puisqu'il n'y a pas de thèse préconçue, préétablie qu'il faille à tout prix prouver) ; en fait chacun des petits accidents quotidiens qui font la trame de toute vie, sous-entendent le sens commun ; ce sens commun, qui n'est pas du tout la négation de la connaissance scientifique des laboratoires mais seulement de la connaissance dogmatique des chaires universitaires, ce sens commun qui ne refuse pas toute valeur à la logique, mais lui demande seulement de reconnaître ses limites, ce sens commun que l'on retrouve en tout homme, n'est autre chose que la connaissance de l'incohérence que chacun porte en soi. L'expérience nous révèle que l'existence est toujours une surprise, qu'elle contient toujours de l'imprévu, si bien que l'imprévu lui-même doit être l'objet de nos prévisions. En face du **temps calculé** qui est **notre temps,** celui que nous mettons en avant avec le secret espoir de le réaliser, prend place le **temps incalculable,** qui est le **temps de l'autre,** celui qui renverse tout ce que nous avions calculé, si bien que notre action sombre dans le regret que nous éprouvons de n'être pas ce que nous avons rêvé de devenir, et cela n'est que le **temps perdu.** Apparaît alors le **temps absolu,** c'est-à-dire l'éternelle affirmation de notre indigence en face du temps incalculable et de l'effort

constant que nous faisons pour réaliser le temps calculé. Pour sortir de cette impasse, il faut aller à la recherche du **temps juste,** c'est-à-dire prendre conscience de cette faiblesse native, la transcender en transcendant toute loi naturelle, s'élever jusqu'à ce qui la dépasse et qui la comble et retrouver l'autre dans la Foi à une Providence, qui défie toute prévoyance. Ainsi, dans un concert, les divers instruments vont à la recherche d'un accord harmonieux et ne le trouvent qu'en se fiant à la sage conduite d'un chef qui les domine et qui lui n'a pas d'instrument.

Telle nous est apparue la pensée de M. E. Castelli. Mais sommes-nous certains de l'avoir parfaitement compris ? Sommes-nous parvenus à retrouver ce temps juste qui nous mettra en parfait accord ? Et lui-même quand il lira ce compte rendu, nous comprendra-t-il ? Aura-t-il pu lui aussi transcendé sa propre faiblesse pour communier à notre propre indigence ? Nous pourrons ainsi passer notre temps à nous accuser réciproquement ou encore par une subtile humilité à nous accuser nous-même en excusant l'autre, sans pour autant nous rencontrer même en nous excusant. M. E. Castelli rejette ou semble rejeter une loi naturelle ; il nous semble au contraire que c'est dans la soumission à cette loi inscrite en tous les cœurs que les humains peuvent et doivent se retrouver. Commentant le passage évangélique où saint Pierre sur les injonctions du Christ paie l'impôt dû à César grâce au didrachme trouvé miraculeusement dans le corps d'un poisson, l'auteur de l'**Indagine quotidiana** écrit : Pour ne pas bouleverser l'ordre établi, qui est de donner à César ce qui est dû à César, pour éviter le scandale, le Sauveur recourt à un plus grand scandale, celui de payer par un miracle ; l'argent donné à l'empereur n'a pas été gagné par le travail ; il ne provient pas d'une affaire conduite selon toutes les règles de l'art ; il provient d'un évènement extraordinaire, qui permet l'accomplissement d'un ordre économique où il y a du mien, du tien, un sien, un leur. Pour nous, nous voyons simplement dans ce miracle l'affirmation de la divinité du Christ tout d'abord, ensuite la confirmation de cette loi naturelle que toute autorité d'ici-bas tient son pouvoir du Législateur suprême qui lui demandera des comptes de la mission à lui confiée ; il faut rapprocher ce passage de cet autre où le Rédempteur fait savoir à Pilate qu'il possède toute puissance et que le juge romain n'en a pas d'autre que celle que lui-même lui a donnée. C'est dans la soumission à la loi éternelle que les hommes peuvent et doivent se rencontrer. Mais pour en arriver à cette conclusion il faut mettre des limites à toute philosophie existentielle et se résigner à la revalorisation de l'idée.

P. Julien-Eymard,
o.f.m. cap.

MARTIN (JACQUELINE). — **Soif.** Le Puy, X. Mappus, 1954, 1 vol., 19 × 12 cm., 173 p.

L'auteur a voulu exprimer ce qui forme le fond de la pay-

chologie féminine et les aspirations profondes de la femme moderne. C'est un témoignage de ce que ressent, pense, désire la femme d'aujourd'hui. A travers la réalité des expériences vécues, loyalement exprimées, le lecteur pourra mieux remarquer les particularités de la mentalité féminine, mieux comprendre la complexité de sa nature et l'enrichissement humain et spirituel de son âme.

Ce petit volume se révèle donc d'une grande richesse de pensée, d'aperçus nouveaux étudiés les uns à la suite des autres dans la **soif de l'esprit,** la **soif du cœur,** la **soif de l'âme** où l'on relira avec profit les belles pages que consacre l'auteur au sacrement du mariage : « présence permanente », ainsi qu'aux richesses qu'il contient.

Les éducateurs, les aumôniers de mouvements spécialisés auront tout intérêt à lire ce petit livre qui constitue un témoignage très précieux et très personnel.

E. F.

Equipe Sacerdotale d'Alfortville. — Guide pour l'utilisation des fiches. Paris, Lethielleux, 1956, 1 vol., 23 × 14 cm., 169 p.

F. Derkenne. — La vie et la joie au catéchisme. Paris, De Girord, 1956, 1 vol., 20 × 15 cm., 328 p.

Nous avons dit déjà beaucoup de bien du travail catéchistique de l'Equipe Sacerdotale d'Alfortville. A son « **Initiation au Mystère Chrétien** », qui est un plan d'études sur l'Ancien et le Nouveau Testament, mis à la portée des jeunes en formation religieuse, elle joint maintenant, à l'usage des catéchistes, un « **Guide poür l'utilisation des fiches** », véritable arsenal de faits et de textes scripturaires, d'une clarté et d'un dosage judicieux, qui, sans pédantisme, dénote dans cette équipe, une érudition sérieuse et une méthode adaptée.

M. F. Derkenne mérite les mêmes éloges pour son travail du même genre : « **La vie et la joie au catéchisme** ». Son expérimentation s'est faite, cette fois, dans la paroisse Saint-Sulpice : ce qui est loin d'être un désavantage. Plus prolixe que l'Equipe Sacerdotale d'Alfortville — son ouvrage comprend 328 pages bien tassées — M. F. Derkenne ne suit pas le même plan dans l'exposition de la doctrine catholique. Il n'en a pas moins de valeur, même si l'on admet, dans ses évolutions et ses progressions vers un but commun, moins de logique. Sa caractéristique, nous semble-t-il, serait dans une psychologie de l'enfant plus fouillée, dans une organisation plus stratégique du milieu, des catéchistes, du local, d'un ensemble qui rendrait plus attrayant et plus apte le temps de l'étude religieuse. Une seule chicane, peut-être, pourrait être faite à l'auteur. Pourquoi cette tendance à sacrifier en quelque sorte, l'enfant de famille chrétienne pour le verser obstinément dans un niveau moins évolué au point de vue religieux ? Les arguments que nous donne l'auteur nous paraissent admissibles si l'on considère l'action que ces

enfants « plus évolués » peuvent avoir sur les autres, mais moins bon dès lors qu'il s'agit d'une formation plus poussée en vue de former une « élite paroissiale ».

Cette remarque n'enlève rien à la valeur de l'ouvrage et nous comprenons, pour l'avoir éprouvé nous-même, l'exaltation de pensée et de style de M. le Curé de Saint-Sulpice dans son Avant-Propos. Juge du travail catéchistique, opéré sous ses yeux, il a la compétence voulue pour avertir les lecteurs du livre de F. Derkenne qu'ils sont à bonne école.

P. Pascal,
o.f.m. cap.

Andries de Graaff. — Laissez travailler, laissez circuler. Paris, Edit. Sédif, 1956, 1 vol., 24 × 16 cm., 46 p.

La petite brochure du Dr Andries de Graaff est une critique vigoureuse, souvent pertinente, des « monopoles économiques » et des « organisations ouvrières » qui, par leurs exigences outrancières, détruisent à la fois l'autorité de l'Etat et les équilibres économiques naturels. Ces groupes veillent à ce que leur position demeure inchangée et chaque gouvernement tombe lorsqu'il veut entreprendre l'assainissement économique, ou bien doit composer avec eux par un « dirigisme » en leur faveur. Tout cela conduit à l'inflation, qui ruine la collectivité sous le masque d'une prospérité factice.

Ainsi, dit-il, il n'y a qu'un antidote commun de l'inflation, de la carence de l'Etat et des conflits économiques : « Laissez travailler, laissez circuler », selon le véritable sens de la formule classique : « Laissez faire, laissez passer ».

Les dangers de l'autarchie des « groupes » et des « syndicats » ne sont pas niables assurément, et la doctrine sociale de l'Eglise n'est pas sans les signaler. Mais l'auteur de cette brochure paraît ignorer que l'Eglise a dit son mot dans cette question et qu'elle a proposé des solutions efficaces pour obvier aux inconvénients signalés. Il n'apparaît pas, même quand elle condamne les agissements envahisseurs des « trusts » et des « syndicats », qu'elle ait tendance à revenir au « libéralisme économique ».

Les catholiques trouveront dans « Rerum novarum », dans « Quadragesimo anno », dans « Divini Redemptoris », des éléments plus nuancés d'organisation économique et sociale et des directives plus sûres.

P. Pascal,
o.f.m. cap.

G. BRUNET. — **Le pari de Pascal.** Préface de J. Mesnard. Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 24 × 16 cm., 142 p.

Le **Pari** de Pascal fait en ce moment couler beaucoup d'encre et attire plus que jamais les pascalisants : Est-il un écrit épisodique, un simple essai d'application mathématique à l'apologétique chrétienne, et qui aurait été laissé pour compte au fond d'un tiroir ou d'une poche ? Est-il au contraire

destiné à l'**Apologie** que préparait l'auteur des **Pensées**, de manière à constituer comme le pivot central de ce futur chef-d'œuvre ? Quel est aussi le déroulement logique de cet argument qui déconcerte par plus d'un point obscur, voire par plus d'une incohérence ? Quelle est la portée, la valeur ontologique et pratique de cette argumentation qui suppose chez les lecteurs une connaissance scientifique dont ils sont pour la plupart dépourvus ? C'est à ces questions que M. G. Brunet à son tour veut donner une réponse, mais d'une façon nouvelle, en se penchant sur le manuscrit pour essayer de dérober son secret à celui qui le rédigea il y a quelque trois cents ans. Pour ce faire il commence par donner un fac-similé photographique des quatre pages précieuses couvertes de l'écriture tourmentée du grand malade ; ensuite il les transcrit au clair en ayant soin de noter à côté de la partie normale les additions marginales, sans oublier les surcharges, les ratures et les corrections. Une étude préalable sur les rapports de ce fragment avec les autres fragments qui composent les **Pensées** conduit l'auteur à cette première conclusion que Pascal eut vers 1656 l'intention d'écrire un discours sur l'immortalité de l'âme dont le pari devait constituer l'une des maîtresses pièces. Après cette « vue générale », l'auteur analyse paragraphe par paragraphe les quatre pages du manuscrit ; il note les différences d'écriture, essaie de deviner la position de l'écrivain d'après la direction des lignes et l'élargissement des marges, en sorte que nous savons ce que Pascal écrivit en position couchée, c'est-à-dire durant des nuits d'insomnie. Une réflexion sur l'utilité des réprimandes, que les commentateurs estimaient jusqu'ici étrangère au pari, permet à l'auteur d'évoquer une conversation que Pascal aurait tenue avec ses amis libertins, au cours de laquelle il leur aurait soumis son premier jet, aurait entendu leurs objections, les aurait notées pour les réfuter ensuite, comme il le fit sur son précieux papier. Nous ne pouvons pas suivre l'auteur dans toutes ses considérations, qui ne sont pas toujours d'une très grande clarté. Nous nous contentons de donner ses conclusions : « Le Pari de Pascal est une sorte de nébuleuse où l'on discerne plusieurs courants d'idées et qui a passé par plusieurs étapes » ; et ces étapes, les voici : 1° un projet de réfutation de la preuve ontologique de l'existence de Dieu ; 2° un dialogue avec l'incrédule sur l'immortalité de l'âme et qui inclut l'argument du pari ; 3° un autre dialogue de Pascal avec lui-même, de son cœur et de sa raison, une sorte de journal intime ; 4° enfin une esquisse d'une véritable apologie, dont les têtes de chapitre auraient été : la raison, la coutume, l'inspiration, la perpétuité. Plusieurs recoupements invitent à fixer la date de composition du pari vers le mois de septembre 1656. Pour finir M. G. Brunet signale ce qu'il appelle les équivoques du pari ; pour lui Pascal serait passé continuellement d'un plan purement mathématique à un plan purement moral, en sorte que son vocabulaire présenterait continuellement un double sens ; en somme en voulant prêter son concours au moraliste,

le géomètre s'est mêlé d'une affaire qui ne le regardait pas.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette très intéressante étude capable de rendre d'immenses services aux pascalisants. Qu'il nous soit seulement permis d'exprimer un regret. L'auteur, croyons-nous, est allé dans ses conclusions beaucoup plus loin que ne le permettait la méthode employée. Une méthode presque uniquement philologique ne peut permettre que des conclusions du même ordre : c'est-à-dire l'établissement d'un texte ; pour aller plus loin il faut rétablir un climat par une esquisse biographique, une analyse psychologique. une évocation du milieu et tout cela dans l'étude de M. G. Brunet n'est donné qu'en passant, d'une façon fragmentaire et combien incomplète. Nous nous contenterons d'un seul exemple. L'auteur (p. 42), émet l'hypothèse qu'à une époque où le dessein de son Apologie n'était pas encore formé, Pascal se serait proposé d'écrire un court traité sur l'immortalité de l'âme, divisé en deux parties, l'une pragmatique, l'autre rationnelle, le pari. Le malheur est que l'argument du pari n'est pas le seul que Pascal ait emprunté aux traités publiés en grand nombre au XVIIe siècle sur le thème de l'immortalité. On pourrait même soutenir avec beaucoup de vraisemblance cette thèse que les **Pensées** sont dans une certaine mesure un transfert sur le plan de l'apologétique générale des arguments employés alors pour prouver que l'âme ne meurt pas avec le corps : grandeur de la pensée, place de l'homme dans le monde, le désir du bonheur, celui de l'infini, le souverain bien et jusqu'au divertissement. Si l'auteur voulait être logique il devrait étendre sa conclusion à un grand nombre de fragments et ne pas la borner au seul fragment **infini-rien.** Cela suffit pour prouver que le problème du pari est à repenser et que nous n'avons là rien qui ne soit sujet à caution ; il faut le reprendre sur un plus vaste ensemble et sur des données plus amples. Il n'en reste pas moins que dans le domaine purement philologique l'ouvrage de M. G. Brunet est appelé à rendre de grands services et qu'il les rendra.

P. Julien-Eymard,
o.f.m. cap.

M. DE BARCOS. — **Correspondance avec les Abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du groupe janséniste.** Editée et présentée par L. Goldmann. Paris. Presses Universitaires de France, 1956, 24 × 16 cm., 629 p.

M. de Barcos. neveu de Saint-Cyran, bien que peu connu, est un des personnages importants de Port-Royal, où il exerça une réelle influence jusqu'à la mort de la Mère Angélique, influence qui alla décroissant dans le dernier quart du XVIIe siècle. M. L. Goldmann pour mieux nous faire connaître ce représentant du jansénisme extrémiste publie la correspondance que celui-ci échangea avec les principaux acteurs du drame. Parmi ces correspondants il compte Pascal ; il faut reconnaître que l'auteur des **Pensées** ne doit à Barcos qu'une relation sur les miracles et que l'unique

lettre qui est dite lui avoir été adressée, pourrait fort bien avoir été adressée à tout autre qu'à lui ; les arguments donnés sont bien minces et n'emportent pas l'adhésion. Il en est de même pour le portrait que l'éditeur nous donne de son héros ; il nous le décrit comme un tempérament authentique d'action, en contradiction avec ses principes qui comportaient les points suivants : retraite, humilité, refus de tout contact avec le monde et de toute action intramondaine. Il ajoute pourtant que ces contradictions étaient plus apparentes que réelles, car l'action de Barcos a toujours eu pour objet unique d'éloigner du monde les gens du monde qu'il pouvait influencer. Il est heureusement des exceptions, comme par exemple ces charmantes lettres à Jean-Baptiste de Champaigne, qui contiennent une excellente critique du Titien, même et surtout dans ses peintures religieuses, ainsi que d'excellentes notions d'art chrétien ; nous sommes loin de Pascal qui prétendait que la peinture est une vanité. Il n'en est pas moins vrai que Barcos est fort éloigné de ce que l'on appelle aujourd'hui l'action catholique et qui consiste dans la sanctification du milieu par le milieu ; on conçoit qu'une telle conception de la vie chrétienne qui est une contraposition de l'apostolat chrétien, ait fait peur à l'Eglise à cause du mal qu'elle pouvait faire et qu'en réalité elle a fait aux âmes ; il faudrait plus montrer comment cette attitude de fuite et de négation découlait des cinq propositions ; Barcos les reconnaissait comme hérétiques, mais niait qu'elles fussent contenues dans l'**Augustinus** ; à lire cette correspondance l'on sent plus ou moins confusément qu'il les admettait dans le sens même où elles étaient condamnables et condamnées. D'ailleurs dans la question du formulaire il s'opposait au groupe arnaldien et s'opposait farouchement à toute abdication même dissimulée, tout en s'opposant non moins farouchement à toute lutte pour « la vérité » à l'intérieur de l'Eglise. Personnage bizarre et complexe, le seul peut-être parfaitement logique et qui montre combien était légitime l'attitude de Rome à l'égard de Port-Royal. Il serait à souhaiter qu'une édition critique (les notes données sont vraiment insuffisantes) et complète (beaucoup de lettres restent inédites) soit publiée afin que l'historien puisse mieux connaître ce qu'est le jansénisme, cette hérésie si nuisible dont quelques écrivains, il est vrai peu nombreux, contestent encore l'existence.

P. Julien-Eymard,
o.f.m. cap.

Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre. (Cahiers de Royaumont. Philosophie n° 1). Paris, Les Editions de Minuit, 1956, 24 × 16 cm., 478 p.

Le **Cercle culturel de Royaumont**, à l'occasion du tricentenaire du **Mémorial** a réuni les principaux pascalisants d'aujourd'hui ainsi que plusieurs représentants éminents de la pensée philosophique d'aujourd'hui. C'est ainsi que nous avons dans ce recueil les conférences suivantes. L. Gognet :

Le jugement de Port-Royal sur Pascal; J. Mesnard : **Les conversions de Pascal**; L. Lafuma : **Les manuscrits de Pascal : ce qu'il nous apprennent**; L. Goldmann : **Le pari est-il écrit pour le libertin ?**; J. Orcibal : **Le fragment « infini-rien » et ses sources**; H. Lefebvre : **Divertissement pascalien et aliénation humaine**; J. Russier : **L'expérience du Mémorial et la conception pascalienne de la connaissance**; A. Koyré : **Pascal savant**; H. Gouhier : **Le Mémorial est-il un texte mystique ?**; M. de Gandillac : **Pascal et le silence du monde**; T. Spoerri : **Les pensées « de derrière la tête » de Pascal.** Chacun de ces exposés est suivi d'une discussion toujours courtoise, parfois passionnée, où tour à tour les congressistes font part de leurs difficultés tout en défendant et en maintenant leur point de vue personnel. Car si des écrivains français l'auteur des **Pensées** est celui qui a peut-être la plus large audience, il est peut-être aussi celui dont l'interprétation divise le plus les esprits.

Parmi les conférenciers nous distinguons un premier groupe que nous appellerions volontiers celui des « amis de Port-Royal » ; le Pascal qu'ils nous présentent est un Pascal dont le drame intérieur se résout à un conflit sans cesse recommencé entre le désir d'être tout à Dieu seul et celui de conquérir la gloire humaine par des travaux de vulgarisation scientifique (M. J. Mesnard) ; un tantinet fidéiste, il n'a d'autre ambition en élaborant l'argument du pari que de copier P. Charron, tout en s'inspirant de G. Bruno, peut-être de Hobbes avec en plus un étrange pouvoir qui vient de ce que le fragment infini-rien n'exprime pas : l'idée de la mort, la nostalgie du bonheur et de la perfection (M. J. Orcibal); Pascal nous est aussi présenté comme un précurseur de Kant, car pour lui le rôle de notre raison est d'organiser l'expérience, non de nous en faire sortir, de Hume également car pour lui aussi la constance des lois de la nature n'est pas la marque d'une nécessité, en sorte qu'il ne peut y avoir connaissance du Dieu des philosophes; mais il existe pour l'auteur des **Pensées** une connaissance supérieure, intuitive, par le cœur, qui est une rencontre de personnes, la connaissance par le cœur (Mlle J. Russier). Sur ce Pascal tel qu'il nous est présenté, Port-Royal a porté un jugement réticent, plutôt sévère, varié selon les dates et selon les personnages, mais toujours empreint de condescendante indulgence, comme à l'égard de celui qui ne fut pas un solitaire de la maison (M. L. Cognet). A l'opposé de ce groupe de conférenciers nous trouverons des marxistes qui interprètent selon la dialectique de K. Marx les fameux fragments pascaliens. Pour M. L. Goldman la pascalienne est une pensée tragique, qui suppose à la fois l'absence et la présence de Dieu, absence parce qu'il est impossible de saisir la totalité de l'univers et qu'on ne peut aller au vrai que par la dialectique des contraires, présence parce que l'homme ne peut se passer de ce Dieu qui fait défaut, en sorte que l'on ne peut sortir de l'impasse que par le pari qui est en même temps un acte de foi. Pour M. Lefebvre le divertissement pascalien comme une aliénation

de l'humain et Pascal comme un adversaire de l'homme : critique de la société monarchique du XVII[e] siècle, critique de l'existence humaine dont le fondement n'est autre que la **libido**, à ce point que l'amour propre se cherche même dans l'amour de l'autre et ne peut arriver à se saisir que dans un déchirement qui le purifie jusqu'à l'amour transcendant du Christ ; ainsi en est-il, toutes proportions gardées, chez Hegel et K. Marx où l'individu doit se sacrifier à la collectivité pour faire avancer la réalisation historique de l'humanité. Enfin parmi les conférenciers nous distinguerons ceux que nous appellerions volontiers des indépendants. En premier lieu nous citerons M. L. Lafuma, qui se penche sur le manuscrit et sur les copies des **Pensées**, résumant très clairement les résultats de ses beaux travaux ; ensuite M. H. Gouhier qui se demande si le **Mémorial** est un texte mystique et qui répond par la négative, M. de Gandillac qui montre la relation entre les deux infinis de Pascal et le cosmisme de G. Bruno ainsi que de N. de Cues ; l'effroi éprouvé devant le silence éternel des espaces serait celui de Pascal lui-même ; enfin M. T. Spoerri qui analyse les pensées de derrière la tête et montre que la dialectique pascalienne procède par bonds successifs qui font passer le libertin d'un ordre à l'autre ; nous devons à ce conférencier une remarquable étude sur le style de l'**Apologie.**

Des discussions suivent chacune des conférences discussions qui quasi nécessairement sont plutôt décevantes. Nous tenons cependant pour acquis les rapprochements que fait M. J. Orcibal entre le pari et certains passages de P. Charron, ainsi que ceux faits par M. de Gandillac entre Pascal et G. Bruno, mais non pas N. de Cues ; pour nous également le texte du **Mémorial** n'est pas un texte mystique ; nous ajouterons aux arguments de M. H. Gouhier celui-ci que dans cette nuit mémorable Pascal a gardé la notion du temps. Pour le reste, qu'il s'agisse de pensée tragique, de fidéisme, des conversions (quatre ou trois ou deux) de Pascal le lecteur risque de rester sur ses trop nombreux points d'interrogation. Pour nous, nous croyons que la faute en est à un péché d'omission. Jamais durant toutes ces pages il n'est question de l'augustinisme de Pascal ; c'est pourtant là croyons-nous, qu'est la solution des difficultés soulevées. Nous y avons déjà songé nous-même dans notre ouvrage sur **Pascal et ses précurseurs** ; nous invitons les conférenciers à repenser les problèmes en fonction des suggestions que nous avons proposées.

P. Julien-Eymard, o.f.m. cap.

F. HAYWARD. — **Un Pape méconnu : Benoît XV.** Paris, Casterman, 1955, 1 vol., 21 × 15 cm., 187 p.

Un court pontificat de huit ans 1914-1922 dont quatre ans de guerre expliquent en grande partie que Benoît XV reste pour beaucoup un Pape méconnu.

Jouissant de la confiance de Léon XIII, intime du Cardinal

Rampolla, le Cardinal Della Chiesa outre des dons naturels éminents et une grande piété était formé pour porter le fardeau écrasant du gouvernement de l'Eglise.

Elu le 3 septembre 1914 pour succéder au Saint Pape Pie X, il trouve l'Europe en guerre. Le sang de ses fils coule dans les deux camps. Son grand souci sera de mettre fin à ce conflit fratricide et son premier message, le 8 septembre 1914, « **Ubi primum** », sera un appel à la prière pour obtenir que cesse ce fléau. « Nous ne pouvons pas, disait-il, ne pas recueillir les dernières paroles que Notre saint et inoubliable prédécesseur, déjà près de mourir, au moment où cette guerre éclatait, puisait dans son cœur sous l'influence de son apostolique sollicitude et de sa charité pour le genre humain ».

Pendant quatre ans il luttera infatigablement pour obtenir une paix de justice mais les propagandes dans les deux camps vont le prendre pour cible et dénaturer ses intentions.

La « rumeur infâme » va se lever « visant à jeter le discrédit non seulement sur la personne sacrée du Souverain Pontife mais sur le clergé catholique tout entier. En fait, le Pape ne pouvait rien faire, rien dire qui ne fût mal interprété. (Lorsque Georges Clémenceau parlait du « pape boche », le Général de Ludendorff injuriait ou croyait injurier Benoît XV en le traitant de « pape français »).

Sans se décourager par ces insultes Benoît XV multiplia les initiatives en faveur des combattants et des prisonniers.

Si d'autre part il s'intéressa au sort de l'Autriche catholique dont il eût voulu épargner le démembrement qu'il prévoyait, il n'en aima pas moins la France. En fidèle disciple de Léon XIII et du Cardinal Rampolla, il travailla de toutes ses forces à réconcilier notre pays avec le Saint-Siège. A plusieurs reprises il affirma son attachement à la France et plus particulièrement en 1920 en canonisant sainte Jeanne d'Arc.

« Si Pie XI et Pie XII ont accompli l'œuvre gigantesque que l'on sait, ils l'ont dû, en dehors de leurs mérites propres au fait que Benoît XV, leur prédécesseur, avait su leur ouvrir et leur préparer les voies ».

Quelques traits et anecdotes trop rares à notre gré nous révèlent une « physionomie aussi originale qu'attachante ».

Remercions l'auteur d'avoir fait la lumière sur un grand Pontife trop longtemps resté dans l'ombre et espérons que cette belle figure rapidement esquissée soit l'occasion d'une étude plus approfondie.

P. Thomas, o.f.m. cap.

LIMOUZIN-LAMOTHE (R.). — **Monseigneur de Quélen, archevêque de Paris, son rôle dans l'Eglise de France de 1815 à 1839 d'après ses archives privées.** Paris, Vrin, 1955, 1 vol., 25 × 16 cm., 317 p., 1 portrait.

On saura gré à M. Limouzin-Lamothe membre si actif du Conseil d'administration de la Société ecclésiastique de la France, d'avoir enfin mis au jour cette biographie de Mgr de

Quélen que l'on attendait depuis plusieurs années. L'Auteur, qui a déjà à son actif une importante histoire du diocèse de Limoges, connaît trop bien l'histoire de l'Eglise de Paris pour présenter une œuvre médiocre. Ses études particulières, les sondages qu'il a réalisés dans les archives historiques du diocèse de Paris et un intéressant article consacré au Prince de Talleyrand l'avaient largement préparé à donner une biographie d'un personnage tel que Mgr de Quélen qui constitue en même temps une page d'histoire du diocèse de Paris.

C'est qu'en effet Mgr de Quélen se situe en pleine Restauration. Figure peut-être quelque peu troublante par ses côtés humains : on éprouve certes une certaine gêne à voir l'abbé de Quélen quitter son diocèse d'origine à l'encontre des avis de M. Emery et briguer la confiance et les faveurs d'abord du Cardinal Fesch puis du Cardinal de Talleyrand-Périgord, et obtenir à grand'peine un poste important dans la Grande-Aumônerie. Grâce à ses succès mondains, car l'abbé de Quélen ne dédaigne pas de se servir de l'influence des salons, il devient vicaire général de la Grande-Aumônerie au retour des Lys, chapelain de la Maison du roi, ce qui lui procure un excellent traitement. L'épiscopat ne se fait pas attendre bien longtemps. Non seulement l'abbé de Quélen ne repousse pas la charge épiscopale, mais il hâte le plus possible l'accomplissement des formalités pour le sacre qui a lieu dans l'ancienne église des Carmes, avant même l'enregistrement des bulles par le Conseil d'Etat !

Les ambitions humaines n'ont pas manqué à Mgr de Quélen mais il saura se servir durant son épiscopat difficile et parfois tragique, de ses relations mondaines pour faire du bien et servir les âmes. Il assiste Caulaincourt à son lit de mort et s'il échoue au chevet de Talma il obtient par l'intermédiaire de la duchesse de Dino et de l'abbé Dupanloup la rétractation de Talleyrand. Mgr de Quélen malgré ses défauts a des qualités incontestables d'apôtre et d'administrateur : il sait attirer par son excessive délicatesse et un cœur sensible que dissimulent une raideur et un abord plutôt distant. Il saura être un grand archevêque de Paris, non seulement par sa piété et son éloquence très directe — qualité bien méritoire à cette époque — mais encore en s'opposant à la déclaration gallicane des évêques de France, œuvre de Frayssinous, en réponse à un écrit de Lamennais. Il fut mêlé à tous les grands événements politiques et religieux de son temps et si son zèle à défendre ses droits l'amena à rompre quelques lances avec la Grande-Aumônerie il ne se révéla pas moins un pasteur fort zélé, jouissant d'une puissance de travail peu ordinaire, d'une grande fermeté de caractère qui font de Mgr de Quélen, en dépit de quelques ombres, un grand évêque et une intéressante figure de l'Eglise de France à la Restauration.

P. R.

Cum permissu superiorum

Le Gérant : Raymond Steindre.

CONTROVERSES RELIGIEUSES EN SAVOIE AU XVIIme SIÈCLE*

Nous avons dit plus haut que le P. Marcel, nouveau Provincial, était plus soucieux de bonne entente que de chicane. De fait, il ne tarda guère à prendre les devants à l'égard de Monseigneur d'Arenthon. Tandis qu'à Rome les P.P. Prime et Robert s'efforçaient d'éclairer la S. C., déjà en Savoie un début d'accommodement s'était réalisé entre l'évêque et le Provincial. La tâche des négociateurs devait en être grandement facilitée. Le P. Marcel leur écrit en effet :

« Vous ne devez pas désespérer de réussir pour le rétablissement des privilèges, parce que l'on a confessé et prêché dans le diocèse de Genève depuis la Purification, ce qui facilitera l'heureux succès de votre affaire en disant et représentant qu'on s'est soumis à prendre l'approbation par écrit de l'Ordinaire selon le Concile de Trente comme les autres Réguliers. Ce qui a donné sujet à cet accommodement est que Monseigneur de Genève ayant fait la lettre circulaire par laquelle il exhortait les peuples à se pourvoir de bonne heure de prédicateurs, il disait que ne nous avançant point pour prendre ses approbations comme les autres nous ne voulions plus travailler (1). On commençait partout à croire et à dire hautement qu'il tenait à nous et non à luy. Nous avons été obligés de faire voir le contraire par quelques démarches que nous avons faites : la première en luy faisant

* Cf. *Et. Fr.*, mars (1950), p. 23-38; juillet (1950), p. 183-198; novembre (1950), p. 279-297; juin (1957), p. 1-20.

(1) L'évêque voulait donc rejeter l'odieux de la situation sur les Capucins. N'est-ce pas lui qui avait lancé l'excommunication contre les fidèles qui se confesseraient aux Capucins après son Ordonnance du mois de mai 1677. (Cf. *Etudes Franciscaines*, juillet 1950, p. 194).

parler par le Père Gardien d'Annecy à qui j'écrivis avant les fêtes, de se présenter pour Faverges : ce qu'il ne luy voulut point accorder, disant qu'il s'agissait d'un accommodement commun (2) ; ensuite de quoy nous avons fait la seconde. Le P. Boniface et moi du consentement de la Définition nous sommes allés à Annecy pour luy parler et faire voir aux peuples qu'il ne tenait pas à nous. Leurs clameurs continuelles, le salut des âmes qui risquait, les prières des gens de bien ont fléchi les R.R. P.P. et nous laissant toucher de compassion, on s'est accommodé dans la pensée que cela facilitera votre négociation à Rome.

« Voici la manière : J'ai fait venir à Annecy les Gardiens des quatre couvents voisins qu'il a approuvés *ad vitam.* Il verra les autres confesseurs dans le cours de ses visites, ne m'estant pas voulu obliger à les faire venir chez luy sinon ceux qui passeront à Annecy par occasion ; il les approuvera pour lors sans examen comme il a fait espérer ; cependant il a envoyé des permissions à tous les confesseurs de reprendre les employs sur le pié (sic) du passé jusques à la Toussaint, voulant qu'ils paraissent tous devant luy d'ici à ce temps-là. Il ne faut pas se promettre qu'il donne à tous des approbations pour toujours, ni ses cas à tous dans la suite ». (Arch. de la Prop. Vol. 478, scrit. rif., f° 166).

L'importante lettre du P. Provincial ne porte pas de date, mais elle est certainement du début de février 1680, car l'évêque lui-même dès le 28 janvier avertit le Nonce de

(2) Voici un passage de la lettre de Monseigneur d'Arenthon au Père Gardien d'Annecy, à qui il refusa l'autorisation de prêcher le Carême à Faverges :

« Votre Révérence m'a proposé de vouloir aller prêcher le Carême à Faverges. Elle peut s'assurer que j'ai pour elle tout le discernement que je dois à ses vertus et à son honnêteté. Mais comme vos Pères ont publié dans toute la Province, contre toute sorte de vérité, que je leur avais interdit la confession, il est de ma réputation de détourner le monde d'une si fâcheuse impression, en faisant voir par ma conduite que j'ai une intention sérieuse que vous confessiez dans les lieux où vous étiez en coutume de le faire : ce que je ne puis mieux qu'en différant de vous donner la mission pour la prédication, de laquelle je sais que vos Pères ne répugnent pas, jusqu'à ce que vous vous soyez présentés dans les formes pour prendre vos approbations pour confesser dans les lieux où vous étiez en devoir ou coutume de confesser (comme je désire de tout mon cœur). (Hist. du Grand Séminaire d'Annecy, par Monseigneur Rebord, p. 452).

Turin que « tous les Réguliers de son vaste et ample diocèse se sont enfin soumis à prendre leurs approbations pour confesser, conformément au Sacré Concile de Trente et aux constitutions pontificales; et que les Capucins qui s'étaient montrés les plus difficiles font leur devoir comme les autres avec vertu et humilité, de manière que la paix étant ainsi conclue en faveur du saint ordre de la discipline ecclésiastique V. S.sie Ill.me verra que la calomnie ne dira plus que ma doctrine et ma conduite doivent être suspectes. Je suis par la grâce de N.-S. catholique romain et prêt à signer de mon sang l'obéissance fidèle et respectueuse que je dois au Saint-Siège ». (Arch. du Vatican. Nunziatura di Savoia. Vol. 103. C. F° 74 v° Copia di lettera scritta da Mgre Vescovo di Geneva. Torino li 2 marzo 1680, trasportata dal francese). (Je donne la traduction du texte latin).

Cependant l'accord réalisé entre Monseigneur de Genève et le Provincial de Savoie ne relevait que de leur autorité respective. Il ne suffisait pas à rétablir l'honneur des Missionnaires. Il fallait que celui-ci leur fût rendu par la S. C. elle-même, en même temps qu'un minimum de *facultés* qui leur permît de reprendre avec tous les moyens leurs travaux apostoliques. Au moment où Monseigneur d'Arenthon écrivait au Nonce de Turin il ne semble pas qu'il crût à un péril de quelque modeste victoire des Capucins. Elle se produisit cependant.

A Rome, les P.P. Prime et Robert ne perdaient pas leur temps. Leurs démarches auprès des membres de la S. C. obtinrent ce premier résultat : qu'elle daigna reprendre l'examen de cette interminable affaire, sur les faits et renseignements nouveaux qu'ils leur avaient apportés.

D'autre part, le Provincial de Savoie et son Définitoire, venant de loin à la rescousse de leurs deux mandataires, avaient adressé à la S. C. une très humble supplique où ils désavouaient la conduite du P. Vital et imploraient « le pardon de son erreur, suppliant la souveraine bénignité de LL. EE. de l'oublier et de rendre à la Province de Savoie la grâce de la Préfecture, les titres et facultés de Missionnaires apostoliques au moins dans les lieux où ils avaient l'habitude de les exercer ». (Scrit. rif. Elvezia-Savoia. Vol. 478. F° 170).

Les P.P. Prime et Robert eurent la bonne fortune de retour-

ner en leur faveur l'opinion du Secrétaire de la S.C., Monseigneur Cerri.

S'il faut en croire le chargé d'affaires de Monseigneur d'Arenthon à Rome, le très influent prélat s'était prononcé, dès le début du conflit, en faveur de l'évêque, et « *il s'étonnait bien de la façon d'agir des Capucins* ». (Lettre du 24 novembre 1677. Mémoire d'Arenthon. F° 268) (3). Ce qui est certain, c'est qu'après leur condamnation, il ne ménagea pas les éloges à Monseigneur d'Arenthon. « V. Seig.rie Ill.me, lui écrit-il, qui est tout zèle et piété et voit de plus près les besoins, peut mieux que nul autre rechercher les mesures à prendre. Aussi suis-je certain que cette S. C. n'hésitera pas à s'arrêter à celles que vos très prudentes réflexions lui auront suggérées ». (Let. S. C. 1679. Vol. 68. F° 26).

Une fois persuadé de l'inconsistance des griefs imputés à nos Missionnaires, Monseigneur Cerri déploya, à les réfuter, toute son habileté et tout son dévouement.

Des documents mis à sa disposition, il retint surtout ceux qui démontraient la constante soumission des Missionnaires aux décrets de la S. C. Son plaidoyer était, si j'ose dire, solidement et clairement charpenté. Aussi, le rapporteur de la Cause, Cardinal Spada, n'eut-il, en séance, qu'à en donner lecture à ses EE.mes Collègues, lesquels, convaincus à leur tour, réformèrent leur dur verdict du 24 avril 1679.

Pour nous, nous avons hâte d'ouïr la vérité. Pour cela, nous suivrons l'exposé impartial et lumineux de Monseigneur Cerri. Il nous permettra de voir clair dans ce drame confus et d'en suivre les péripéties jusqu'au dénouement qui consacra la réhabilitation des Missionnaires capucins de Savoie.

Séance de la S. C. de Propagande
8 avril 1680

Plaidoyer en faveur des Capucins
(Arch. S. C. Vol. 478. F° 164...)

E.mes et R.mes Seigneurs (4).

(3) Monseigneur Cerri estimait les prêtres séculiers plus propres au ministère des Missions que les Réguliers. (Cf. Hist. de l'Eglise. Coll. Fliche. Vol. XIX, p. 453).

(4) Nous traduisons de l'italien.

Pour bien montrer à VV. EE. que les Capucins de la Province de Savoie ont toujours été extrêmement prompts à obéir — comme il se doit — non seulement aux ordres de cette S. C. et du Saint-Siège Apostolique, mais encore à ceux de Monseigneur l'Evêque de Genève au sujet de l'exercice des Missions, les deux Religieux de cette Province envoyés par les Supérieurs à cette Curie pour traiter de l'affaire de leur Mission, ont cru bon d'exposer à VV. EE. et en toute vérité ce qui suit :

Monseigneur l'Evêque de Genève ayant publié un édit par lequel il défendait à toute espèce de Réguliers d'entendre les confessions des séculiers dans son diocèse sans examen, approbation et permission de lui-même, il fit néanmoins savoir que son intention n'était pas de déroger « aux licences » qu'ils auraient pu lui montrer obtenues soit de lui-même soit de ses prédécesseurs.

Dès qu'ils eurent connaissance de l'édit en question, les Capucins se présentèrent à Monseigneur susdit, et en tout respect lui montrèrent les « *licences* » que non seulement les Evêques ses prédécesseurs, mais Sa Seigneurie R.me elle-même leur avaient accordées chaque année pour administrer aux séculiers le sacrement de Pénitence.

Comme Monseigneur l'Evêque refusa de les regarder et de les lire, mais ne leur fit aucune défense de confesser, ils estimèrent que Sa Seigneurie Ill.me se rappelait fort bien qu'Elle les leur avait accordées, et qu'Elle ne songeait pas à les révoquer puisque de par l'Edit publié il constatait qu'il ne voulait pas déroger aux licences obtenues antérieurement (5).

Ils continuèrent donc en toute bonne foi l'exercice de la confession en vertu des « licences » susdites. Mais tandis qu'ils se livraient à ce ministère, Monseigneur l'Evêque fit publier au cours de la grand'messe dans les principales églises de son diocèse que les confessions faites ou à faire aux Capucins étaient nulles et invalides et que si des séculiers se confessaient à eux, on leur refuserait le saint viatique à moins qu'ils ne se fussent confessés à d'autres.

Informés de cette publication, les Capucins crurent devoir

(5) Cf. *Etudes francisc.*, mars 1950, p. 36.

s'abstenir, et de fait, tout de suite ils s'abstinrent d'entendre les confessions, soit pour ne pas causer de scandale et enchaîner les consciences, soit, principalement, pour savoir quelle était à ce sujet la volonté précise de Monseigneur l'Evêque en vue de s'y conformer.

Avant qu'ils eussent pu connaître l'intention de Monseigneur et reprendre l'exercice des confessions, voilà que peu après l'avoir cessé, on leur notifia un décret de la S. C. par lequel VV. EE., en date du 7 février 1678 avaient daigné déclarer que les Capucins étaient compris dans la Bulle de Clément X : *Superna Magni Patris familias* ».

Ils acceptèrent avec la vénération requise la susdite déclaration, d'autant plus qu'auparavant ils n'avaient jamais prétendu s'écarter des dispositions de cette Bulle, ni se servir de leurs « *facultés* » sans *licence* de l'Ordinaire (6). La preuve en est qu'ils n'en ont jamais usé sans « licence » de Monseigneur l'évêque actuel. C'est pourquoi si l'on a exposé le contraire à cette Congrégation, les Capucins prient la souveraine Bénignité de VV. EE. de bien peser la manière dont jusqu'alors ils ont procédé, et que jamais ils n'ont entendu les confessions des séculiers qu'avec la licence préalable des Ordinaires alors existants.

Dans le but de se conformer aux prescriptions de la Constitution clémentine et au décret de cette S. Congrégation, ils se disposaient à reprendre leur premier ministère dans les lieux habituels, persuadés que Monseigneur l'évêque n'exigeait d'eux rien que l'observance de cette Constitution en vertu de laquelle ils devaient se soumettre à son examen et recevoir nouvelle approbation et licence.

Sur ces entrefaites, on apprit de quelques personnes que le 29 mars de cette même année 1678, cette S. C. avait émis

(6) Dans sa supplique, le Définitoire faisait remarquer aux Cardinaux qu'un Décret de la S. C., du 3 octobre 1662 détermina qu'à l'avenir elle accordait les « facultés » directement aux Provinciaux de France avec le titre de Préfet sans aucun recours aux évêques ; en outre depuis l'érection de la S. C. jamais un missionnaire n'a été examiné. Et conformément aux décrets de cette même S. C., la pratique a toujours été que nommés par les Supérieurs et approuvés par elle, les Missionnaires peuvent user de leurs facultés « *etiam petita et non obtenta licentia* ab Ordinariis ». (Scrit. rifer. Vol. 478, f° 170).

un autre décret par lequel VV. EE. avaient bien voulu déclarer que les Capucins de la Province de Savoie ne pouvaient pas user de leurs facultés dans les lieux où tout le monde est catholique, mais que dans ceux-là où sont mêlés catholiques et hérétiques ils ne le pouvaient qu'avec la licence de l'Ordinaire.

Mais entre temps, le Préfet de la Mission, c'est-à-dire le Provincial en charge se trouvait hors de la Province, en route pour le Chapitre général de son Ordre célébré à Rome le 29 mai 1678. De ce fait les Missionnaires durent différer la reprise de leurs exercices, parce qu'en raison du second décret de cette S. C. ils désiraient, comme de juste, que la détermination des lieux mixtes se fît d'accord avec Monseigneur l'évêque. A cet effet, ils tinrent avec lui plusieurs conférences. Tout d'abord Monseigneur l'évêque prétendit qu'il n'y avait pas d'autre lieu vraiment mixte que celui de Gex ; puis, sur les instances de Madame Royale de Savoie, la « *promiscuité* » fut étendue aux lieux de Thonon et de Saint-Julien. Les Capucins prièrent alors S. Seigneurie Ill.me de vouloir bien considérer que les lieux où ils exerçaient habituellement leurs fonctions de Missionnaires avaient besoin de leur assistance autant que le petit nombre de ceux auxquels se restreignait sa déclaration.

Vu l'impossibilité d'obtenir d'autre extension, afin de ne pas perdre le fruit qu'ils espéraient recueillir dans les lieux déterminés par Monseigneur, ils s'étaient décidés à y recommencer leurs exercices en attendant le retour du Préfet à qui, en tant que Supérieur, il semblait plus convenable de laisser traiter avec Monseigneur l'Evêque, et définitivement, cette affaire.

Le susdit Provincial n'était pas encore de retour, lorsque cette S.C., en date du 22 août 1678 (6bis) rendit un autre décret aux termes duquel VV. EE. déclaraient que mues par de justes motifs, Elles révoquaient la Préfecture et les facultés concédées aux Capucins.

Ils obéirent ainsi qu'ils le devaient, mais parce que dans

(6 bis). Il y a ici une erreur de date. Comme on l'a vu, c'est dans la Congrégation du 24 avril 1679 que la S. C. révoqua toutes les facultés et le titre de Préfet au Provincial, à cause de l'incartade du Provincial, rapportée tout de suite, 4 février, à la S. C. par la lettre de l'évêque; puis à cause du mémoire insane du Procureur général.

la Province de Savoie ils ne connaissaient pas les motifs qui avaient déterminé VV. EE. à prononcer cette révocation, ils restèrent pénétrés d'angoisse. Ils ne manquèrent pas de prendre toutes les informations possibles afin de savoir à quoi s'en tenir, mais ils ne réussirent pas à découvrir la vérité. C'est pourquoi poussés par le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, ils résolurent de recourir à la souveraine clémence de VV. EE. pour leur faire constater qu'ils n'ont jamais eu d'autre pensée que celle d'une entière obéissance et conformité aux ordres de Monseigneur de Genève et de cette S. C. Pour cela ils ont député deux Religieux de leur Province de Savoie... Ceux-ci, arrivés à cette Curie, ont découvert avec la plus vive douleur que dans un « Mémoire » remis à cette S. C. on avait représenté à VV. EE. que les Capucins de Savoie ne se soumettraient jamais à l'examen des évêques : ce qui leur fit croire, sans plus, que tel avait été le motif plus que suffisant de la susdite révocation (7).

Mais, EE.mes Seigneurs, combien l'exposé présenté par le *Mémoire* est loin de la vérité, les faits les plus certains le démontrent.

En effet, dans le temps même où l'on présentait à Rome ce Mémoire, les Capucins de Savoie, *non seulement après* les deux premiers décrets de cette S. C. se montrèrent immédiatement disposés à la plus parfaite obéissance et aux volontés de Monseigneur l'évêque, mais même *avant la parution des susdits décrets*, ils ne prétendirent jamais exercer, ni même pouvoir exercer (et de fait ils n'ont jamais exercé) les fonctions relatives à la Mission, et nommément la confession des séculiers, sans en avoir obtenu au préalable *licence* des évêques diocésains ou circonvoisins « *pro tempore* », et en particulier de l'actuel évêque de Genève, comme il appert des *licences* elles-mêmes (8).

(7) On reconnaît ici la parfaite discrétion des Cardinaux. Ils laissèrent les deux négociateurs dans l'ignorance de la lettre de Monseigneur d'Arenthon, dénonçant (4 février 1679) la phrase malheureuse du Provincial alors en charge, P. Vital de Montmélian.

(8) Monseigneur Cerri joue ici sur les mots : Il parle de « *licence* » tandis que Monseigneur d'Arenthon voulait « *l'approbation* » canonique après examen.

Le P. Prime se méfiait à bon droit de l'équivoque et manœuvra pour la tirer au clair.

En outre, on supplie la souveraine prudence de VV. EE. de bien remarquer que celui qui a été cause de ce que ce Mémoire a été présenté à cette S. C. n'a jamais reçu de la Province de Savoie commission quelconque de ce faire, moins encore de le rédiger en des termes si peu en rapport avec ce qui se pratiquait en Savoie (9). Il ne pouvait donc pas, bien mieux, il n'avait aucun droit à se mêler de donner à VV. EE. d'aussi noires informations, ni de porter préjudice à son innocente Province, et celle-ci tout entière proteste contre la faute de ce religieux, puisqu'il a agi sans son consentement ni participation, ni mise au courant quelconque de la même Province, au corps entier de laquelle on ne saurait imputer la faute d'un seul membre. L'action de celui-ci, aujourd'hui déposé de sa charge, est blâmée non seulement par les deux religieux délégués de sa Province, mais par toute la Province, ainsi qu'il conste des lettres écrites à Monseigneur le Secrétaire par le Provincial actuel dès qu'il a su la teneur du susdit Mémoire.

De plus la fausseté de l'exposé de ce même Mémoire est rendue évidente par la conduite actuelle des Capucins de Savoie. Alors qu'on y affirme qu'ils ne se soumettront jamais à l'examen, ils s'y sont déjà soumis. En effet, l'évêque de Genève et le Provincial ayant pleinement reconnu l'extrême nécessité de ces populations se sont mis d'accord : Monseigneur s'est contenté que dans tous les couvents habituels, les confesseurs députés par le Provincial reprendraient le ministère de la confession, à la condition que de la fête de la Purification passée (jour où en vertu de la convention intervenue ils ont repris les confessions) à la prochaine solennité de Toussaint, tous les confesseurs députés devront se présenter à Monseigneur, soit pendant qu'Il fera la Visite de son diocèse, ou bien lorsqu'ils passeront dans les endroits où se

(9) Ainsi le Procureur général qui avait signé et présenté en son nom le fatal « Mémoire » n'avait agi qu'à l'instigation du Provincial. Qu'ils se fussent entretenus du conflit à l'occasion du Chapitre général, la chose ne paraît pas douteuse. De toute façon, le P. Vital avait desservi sa Province auprès de la S. C. comme il le fit auprès de Monseigneur d'Arenthon. Son titre de Provincial en charge décuplait la gravité de ses déclarations.

La vérité historique oblige à reconnaître qu'il demeura irréductible dans sa manière de voir, avec un clan qu'il s'était attaché. (Scrit. rifer. 1639-1685, f° 163). (Elvezia, Rezia, Savoia).

trouvera Monseigneur. Il est entendu qu'à la condition de voir tous les confesseurs est jointe la liberté, pour Monseigneur, de les examiner et de leur concéder l'approbation et la licence *in scriptis* pour le temps que jugera Monseigneur. Ils se sont soumis à cet examen pour obéir simplement aux ordres de cette S. C., pleins d'espoir et de confiance que VV. EE. en leur rendant les facultés de Missionnaires daigneront leur faire la grâce de quelque privilège pour qu'il y ait une certaine différence avec ceux qui n'ont pas ces facultés.

Ainsi donc, Eminentissimes Seigneurs, puisque ce que l'on a représenté à cette S.C. ne repose sur aucun fondement, ladite Province de Savoie supplie en toute humilité la grande bonté de VV. EE. de daigner la réintégrer dans la jouissance de ses *facultés* et de la *Préfecture*. Elle proteste qu'elle ne s'en servira jamais qu'avec la soumission due aux sacrosaintes dispositions du Siège Apostolique et de cette Congrégation.

Et parce que, outre la Province de Gex et les terres de Saint-Julien et de Thonon, beaucoup d'autres lieux dans le diocèse de Genève sont presque continuellement habités par des hérétiques, spécialement Seyssel, Rumilly et La Roche, en chacun desquels la Province de Savoie a un couvent, et tous les autres lieux où les Missionnaires ont exercé leurs fonctions courent un péril évident d'infection d'hérésie, non seulement à cause du voisinage des lieux environnants habités par les hérétiques, mais encore par le commerce continuel de ceux-ci avec les catholiques ; en conséquence on supplie encore la clémence de VV. EE. de daigner rendre les susdites facultés sans restriction ni limitation aucune, en accordant aux Missionnaires licence de les exercer partout où le besoin et le service de Dieu le rendra nécessaire, et ils assurent Vos Eminences que cela convient au salut des âmes et à la propagation de la sainte foi catholique (10).

La S. C. entra dans les vues de l'E.me Rapporteur et par son « *Rescriptum* » elle ordonna la « *réintégration* » sollicitée. En voici la teneur : *Attenta humillima PP. Capuccinorum supplicatione et servatis Decretis S. Cong.nis editis die* 29a *Martii* 1678, *reintegrari mandarunt* ». (Acta S. C. 1680. F° 100 v°. Vol. 50/8 aprilis 1680).

(10) Cette conclusion est le résumé de la supplique adressée à Monseigneur le Secrétaire par le P. Prime.

Implicitement, la S. C. révoquait son acte du 24 avril 1679.

***

La Province de Savoie accueillit ce décret sinon comme une victoire sur l'évêque, du moins comme une sensible et juste réparation. Aussi, le Provincial, P. Marcel de Chambéry, s'empressa-t-il d'exprimer au Secrétaire, Monseigneur Cerri, la vive gratitude de la Province.

De même, le P. Général considérant que l'honneur de l'Ordre entier avait été entaché par la publique sanction infligée à l'une de ses Provinces, remercia-t-il avec effusion le Cardinal Altieri, Préfet de la Sacrée Congrégation.

Plutôt qu'un résumé, nous préférons donner le texte de ces documents. On comprendra mieux le sens et la portée du Décret de réintégration. Certes, il n'exemptait pas les Missionnaires de l'examen épiscopal, mais, point capital, il leur rendait toutes leurs très nombreuses et importantes facultés de Missionnaires apostoliques : chose qui déplaisait fort à Monseigneur d'Arenthon. Nous l'avons vu pour le passé. L'avenir le montrera toujours aussi jaloux.

1° Lettre de remerciement du Provincial, P. Marcel de Chambéry, à Monseigneur Cerri.

Illustrissime ac Reverendissime Domine.

« Tam benigne, tamque humaniter Vestra Magnitudo duos Patres nostros Primum et Robertum Romae excepit, et apud Sacram Congregationem cum tanto zelo tantaque prudentia nostras partes egit ut absque Vestro auxilio et authoritate nullum hujus molesti negotii bonum successum nobis polliceri possemus. Pluribus suis litteris mihi notificarunt quantum Magnitudini Vestrae debeamus, et aeterno essem vituperio dignus si gratum meum animum pro tot in nos collatis beneficiis, illi non testificarer.

« Humillime ab Ea peto continuam suam Protectionem cui unice debemus famae nostrae ac Missionis restitutionem necnon omnes istius Regionis Populi eam inde accepturi sunt, utilitatem.

« Possum quoque, Ill.me D.ne, certiorem facere Vestram

Magnitudinem quod tota haec nostra Sabaudiae Provincia a fundendis Deo suis votis ac precibus pro vestra incolumitate non cessabit, cum Vir tanti meriti toti Ecclesiae et speciatim toti Ordini nostro sit pernecessarius.

« Sum ego capuccinorum minimus et abjectissimus, at nulli inquam eorum cedam qui eam quae par est de tam digno Ecclesiae Principe concepere existimationem si cum profundissima veneratione esse liceat.

Ill.me ac Reverd.me D.ne
Magnitudinis Vestrae
Humillimus et Addictissimus
Servus ac filius in X°
Fr. Marcellus a Camberio
Provincialis ind. Capuccinorum Sabaudiae.

Camberii die 28a junii 1680 ».

(Arch. Prop. Scrit. rifer. Elvezia Savoia dal 1686-1700, vol. 50. F° 157.)

Réponse de Monseigneur Cerri :

Ad.mum Rev. Patri Marcello a Camberio
Provinciali Capuccinorum Sabaudiae
Li 21 sett.re 1680 (Francia.)

« Maxima mei animi hilaritate consului ut Praefectura Missionis isti Provinciae restitueretur, P.Vestrae et suorum PP. semper magis pollicendo, a studio, populorum beneficium et Religionis incrementum accurate promovendum esse. Quapropter in rebus ad P. V.ram et suam Prov.iam spectantibus in posterum quoque majora officia quae potero praestabo. Interim orationibus P. V.ae me commendans deprecor Deum ut Ipsam incolumen custodiat ».

(Arch. Prop. Lettere della S.C. Vol. 69. 1680. F° 75).

Le Cardinal Altieri (qui fut Préfet de la S. C. de 1671 à 1698) daigna annoncer lui-même au Rme P. Général l'heureuse issue du pourvoi de la Province de Savoie. Sa lettre ne parvint qu'avec beaucoup de retard à son destinataire, qui pour lors se trouvait en cours de Visite canonique en France. Dès qu'il fut en possession de la lettre cardinalice, le Rme Père se fit un devoir d'exprimer sa reconnaissance dans les termes suivants (autographe) :

Em.mo e R.mo Sig.re e Pad.ne mio Col.mo.

« Ben tardi m'arriva la favoritissima Lettera dell' E. V.ra colla quale si compiace parteciparmi e darmi notizia delli Padri di Savoia della mia Religione, che siano stati benignamente da cotesta Sacra Congregatione *reintegrati della Prefettura, titoli e facoltà delle Missioni e Missionarii* (11), delle quali erano stati privati; e come della somma divot.ne dell'E. V.ra verso la mia Religione riconosco la gratia, cosi gliene rendo le maggiori gratie che la mia povertà mi permette, et augurando Le ogni felicità, prostrato,

Le bacio la sacra porpora.

Angers (Francia) li 25 agosto 1680.

Dell'E. V.ra Umil.mo Oblig.mo e Ricon.mo Servitore

Fr. Bernardo da Porto-Maurizio

Min. Gen.le de Cappuccini ».

(Arch. de la Prop. Scritt. rifer. Elvezia-Savoia. Rezia, dal 1686-1700/2. F° 412).

*
* *

Aussi intéressé que les Capucins par le Décret de leur réintégration, Monseigneur d'Arenthon en fut normalement informé par Monseigneur Cerri. Mais, détail piquant, la missive qui lui en donnait la nouvelle lui fut transmise par l'intermédiaire des Capucins !! Elle ne le rejoignit qu'à Paris où il s'était rendu pour les intérêts de son diocèse.

A lire son accusé de réception à Monseigneur Cerri, on éprouve je ne sais quel sentiment de gêne. Sous les expressions d'une parfaite soumission, on perçoit combien elle lui coûte. Cette rénovation inattendue des privilèges des Capucins, il y flaire de loin une atteinte possible à son autorité, et toutes ses inquiétudes se rallument. Aussi, ombrageux, chicaneur incorrigible, il multiplie les questions afin d'extorquer une réponse défavorable à ses adversaires, comme si la S. C. ne leur avait rien accordé et eût parlé pour rien. A la fin, il en revient à ses fielleuses insinuations du début du conflit, d'après lesquelles ces missionnaires incapables sont plus riches de pouvoirs spirituels que l'évêque lui-même,

(11) C'est nous qui soulignons.

dont ils feraient un « *phantosme* » dans son diocèse. Perspective intolérable !!

Lettre de Monseigneur d'Arenthon à Monseigneur Cerri (autographe) :

Monseigneur.

« La lettre dont V. E. m'a honoré en date du 8me d'avril de l'année courante vient de m'estre envoyé par les cappucins de Savoye, parce que je me trouve à Paris pour solliciter par la permission de Sa Sainteté les interetz de ma pauvre Eglise auprès du Roy tres chrestien.

« L'on m'escrit de Rome qu'il n'est rien arrivé de nouveau dans la Sacrée Congreg. de Prop. Fid. dès que Monseigneur Cibo en est le secrétaire (12) depuis la révocation des privilèges des Missionnaires Apostoliques qui avaient été accordés autresfois aux RR. Pères Capucins de la Province de Savoye.

« Maintenant comme V. E. me faict l'honneur de m'escrire que ces mêmes privilèges leur ont esté renouvellés soubs les réserves des décrets émanés de la mesme Sacrée Congreg. le 29 mars de l'an 1678, je déclare à V. E. que j'obéiray ponctuellement et respectueusement aux ordres de la Sacrée Congrégation et que dès le moment que je seray de retour dans mon diocèse, je concerteray les moyens avec eux d'exécuter fidèlement vos commandements.

« Et cela avec d'autant plus de facilité que je doubte pas que l'intention de la Sacrée Congreg. n'est pas : 1) que ce privilège s'estende hors des lieux « *ubi viget haeresis* » ; 2) ny que tous les capucins qui travailleront dans ces lieux ayent le mesme pouvoir ; 3) ny qu'ils puissent user des privilèges de Missionnaires apostoliques « *extra tempus missionum* ».

« On ne peut présumer : 1) que *cessante causa privilegii* qui est l'hérésie, le privilège subsiste et s'estende dans la Savoye où nos Souverains ne tollère (sic) pas l'ombre de l'hérésie ; 2) ny que ce privilège soit accordé à tous les

(12) Monseigneur Cerri avait rempli les fonctions de Secrétaire de la Sacrée Congrégation jusqu'à la fin de 1679. En 1680 il fut remplacé par Monseigneur E. Cibo qui occupa le poste jusqu'en 1695.

cappucins qui confesseront « *ubi viget haeresis* » ayent tous ce mesme pouvoir :

« 1) parce que plusieurs d'entre eux sont ignorants et n'ont pas toute la prudence ny la fermeté pour user d'un pouvoir aussi grand que l'est celui de missionnaire apostolique; 2) ny que ceux qui auront ce pouvoir en puissent user « *extra actum et tempus missionis* ». Autrement l'évesque de Genève qui a huit couvents de cappucins dans son diocèse ne seroit qu'un phantosme au milieu de son église dautant qu'ils ont plus de pouvoir que l'évêque. Ils donnent l'absolution de tous les cas papaux. Ils dispensent des vœux réservés et des empêchements dirimants et revalident les mariages « *in foro conscientiae* »; en un mot ils renversent tout l'ordre de la discipline et désolent nos diocèses par des facilités honteuses à l'Eglise et très nuisibles aux âmes.

« J'ay cru représenter ces choses à V. E. afin que rien ne me soit imputé; mais je ne laisseray pas d'exécuter fidèlement les ordres de la Sacrée Congreg. dès le moment que je seray de retour dans mon diocèse et avec les respects que je dois à V. E.

suis, Monseig.r
de V. E.
le très humble et très obéissant serviteur.
Jean, Ev. de Genève (13).

De Paris, le 29 décembre 1680 ».

Dans les Archives de la Propagande on ne trouve pas de réponse à cette amère diatribe contre les Capucins. Sans doute Monseigneur d'Arenthon l'avait pris de trop haut avec le Secrétaire de la S. C. que froissèrent sans doute ses questions multipliées.

Le lecteur aura remarqué l'insistance avec laquelle Monseigneur d'Arenthon tient à démontrer que les privilèges des Capucins (si tant est que la S. C. les ait renouvelés) n'ont plus aucune raison d'être, « les Princes ne tolérant pas l'ombre d'hérésie en Savoie ».

Après les preuves du contraire fournies abondamment à la S. C. (Cf. plus haut, p. 19) nous savons à quoi nous en tenir. Mais puisque Monseigneur d'Arenthon persiste à affir-

(13) Archives de la Propag. Scrit. rifer. nei Gongrs. Francia 1621-1720, f° 390).

mer le faux, il nous sera bien permis, au moins une fois et avec tout le respect dû à sa dignité, de lui opposer un démenti formel, qu'il ne saurait récuser : il émane de Monseigneur d'Arenthon lui-même.

En 1676, l'évêque étant à court de ressources se fait mendiant et implore la charité du Pape. Pour l'apitoyer, il dépeint le triste état du diocèse de Genève et il écrit textuellement : « la quale è infetta dell'eresia e le di cui entrate tanto del vescovo che della catherale sono usurpate... » (Arch. du Vatican. Lettre dei Vescovi. Vol. 62. F° 416. 30 octobre 1676).

Dans ses « *Mémoires* » (F° 55) pour justifier son recours au Sénat contre un *Libelle* qu'il voulait faire condamner, Monseigneur d'Arenthon écrit ce qui suit : Ce recours était d'autant plus nécessaire que le diocèse de Genève contenant un grand nombre d'hérétiques qui méprisent l'autorité des évêques et effets des censures, il était malaisé d'arrêter le cours de ce manuscrit par une autre autorité... (3 février 1679. Arch. du Grand Séminaire d'Annecy).

Enfin, voici comment les Princes « *ne tolèrent pas l'ombre d'hérésie en Savoie* » :

« Requête de Monseigneur d'Arenthon au duc de Savoie sur l 'inobservance des prescriptions relatives aux Protestants.

« Ces édits et ces traitez sont manifestement violés dans les chefs suivants :

I. - En ce que plusieurs Huguenotz sont domiciliés rière (dans) les Etats de S. A. R. hors des fiefs de Genève et des terres de S. A.

Et chap. 2. - En ce que les citoyens de Genève demeurent dans leurs métairies beaucoup plus de tems qu'ils doivent, et y tiennent toute l'année des grangers ou des serviteurs huguenotz.

III. - En ce que les Huguenotz et les Catholiques tiennent impunément des serviteurs et des fruitiers huguenots dans les montagnes pendant que le bétail y peut demeurer.

IV. - En ce que les catholiques sujets de S. A. R. habitent sans crainte dans Genève et dans le païs de Vaux, où les uns apostasient et les autres perdent tous les sentiments et toutes les tendresses de la Religion...

(Suivent quinze articles de ce genre).

(Mémoires de Monseigneur d'Arenthon. Archives du Grand Séminaire d'Annecy).

Moins hanté du souci de son prestige personnel et de son autorité, Monseigneur de Rossillon de Bernex, successeur immédiat de Monseigneur d'Arenthon, décrivait, pour la Propagande, vingt-six ans après la mort de celui-ci, l'état de son diocèse : « Notre situation est telle que nous avons Genève au milieu de nous, les Bernois à notre voisinage et ce qui est encore plus fâcheux, nous avons plusieurs bourgs et villages dont les uns sont habités par des catholiques, les autres par des hérétiques de sorte qu'on ne peut éviter la communication des personnes d'une créance différente de la nôtre. C'est pourquoi je crois après saint François de Sales qu'il n'y a pas de diocèse dans la chrétienté plus exposé que le nôtre. (Arch. de la Propag. Scrit. riffer. Elvezia, Rezia, Savoia dal 1716-1727, 12 mars 1721). C'est très exactement ce que les Capucins avaient représenté à la S. C. pour justifier l'octroi de leurs facultés et privilèges de Missionnaires Apostoliques.

Malgré les tendancieuses questions de Monseigneur d'Arenthon, la S. C. maintint son Rescrit du 22 août 1680 réintégrant les Capucins dans leurs privilèges de Missionnaires Apostoliques.

Dès l'année suivante, sur la requête du Procureur général qu'elle avait si sévèrement admonesté, elle accordait au Père Marcel de Chambéry, élu Provincial, la Préfecture des Missions de Savoie. (Acta S.C. Vol. 51, f° 256. 2 septembre 1681).

Le 5 juin 1685, également à la requête du Procureur général, elle transférait la Préfecture au P. Jacques d'Annecy. Voici son *Rescriptum : « Annuerunt juxta solitum »*, c'est-à-dire : *Accordé comme d'habitude.* (Acta S. C., 1685, f° 79).

Il en fut ainsi jusqu'à la veille de la Révolution française. Nous lisons en effet dans les « Acta » du 12 avril 1785, n° 13 : « Il Provinciale dei cappuccini di Savoia supplica per la Prefettura e facoltà. Rescriptum : *Pro gratia. SS.mus annuit pro facultatibus.*

***

Notre conclusion sera brève. Le dernier Décret de la S. C.

réglait définitivement le conflit qui opposait depuis trois ans Monseigneur d'Arenthon aux Missionnaires Capucins de Savoie. S'il marquait un net échec pour l'évêque, cependant il ne rétablissait pas entièrement ces derniers dans le « *Statu quo ante* ». De toute façon, après quelques remous inévitables, les deux parties finirent par s'en accommoder.

Après la mort de Monseigneur d'Arenthon, survenue le 1er juillet 1695, les Capucins de Savoie n'eurent jamais de difficultés avec ses successeurs, pas plus qu'ils n'en eurent avec ses prédécesseurs, non plus qu'avec les évêques des diocèses voisins dont ils prétendirent n'être que les très humbles et dévoués auxiliaires.

P. ROBERT D'APPRIEU,
o.f.m. cap.

LES CAPUCINS A PLOMBIÈRES *

(1649-1791)

V

LA RÉVOLUTION ET LA FIN DU COUVENT

En 1789, le couvent ou plutôt l'hospice de Plombières abritait quatre Capucins-prêtres et un frère lai : Jean-Nicolas Haussonville, dit P. Antoine, Gardien ou Supérieur, dont nous avons parlé; Jean-François Gouvernel, dit P. Elophe, né à Essegney le 12 avril 1734, entré en religion le 11 septembre 1756, vicaire; Pierre Daucert, dit P. Clément, né à Commercy le 18 novembre 1727, entré en religion le 23 novembre 1751; Jean-François Husson, dit P. Laurent, né à Thiaucourt le 1er juin 1760, entré en religion le 2 février 1782, prédicateur; Pierre Bildé, dit P. Eusèbe, né à Jérainville le 8 mai 1740, entré en religion le 3 avril 1774, frère lai (68).

Or, tandis que ces religieux poursuivaient paisiblement leur mission, de grands événements se déroulaient en France, dont une des premières conséquences devait être la disparition du clergé régulier. Le 2 novembre 1789, la Constituante décrétait, en effet, que les biens ecclésiastiques seraient mis à la disposition de la Nation; le 13 février 1790, elle votait la suppression des Ordres religieux.

Dès lors, la même assemblée s'employa, par toute une suite de nouveaux décrets, à tout d'abord assurer l'administration provisoire des biens du clergé, puis à réaliser soit l'attribution à son profit, soit l'aliénation de ces biens.

* Cf. *Etudes Franciscaines*, juin 1955, p. 92-100; déc. 1955, p. 191-204. Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont obligé, à notre grand regret, d'ajourner la publication de cette remarquable monographie.

(68) Arch. Vosges, 9 Q 5, *Déclaration souscrites par les Capucins le 19 janvier* 1791.

C'est ainsi qu'un décret en date du 20 mars 1790 ordonnait l'inventaire du mobilier le plus précieux des maisons religieuses. En conséquence, le 12 mai suivant, à 2 heures de l'après-midi, Amé Parisot, maire de Plombières, Alexis Parisot, François Mengin, François Remy, officiers municipaux, Joseph Gillot, procureur de la commune, Joseph Resal, greffier, se rendaient au couvent et invitaient les Capucins à leur présenter le mobilier susceptible d'être inventorié.

Se soumettant de bonne grâce, les Pères présentèrent, en premier lieu, leurs vases sacrés. Ceux-ci étaient au nombre de huit : deux calices en argent avec coupe dorée, deux calices en vermeil, un ciboire et un ostensoir également en vermeil, une boîte en argent, dorée intérieurement, destinée à porter le saint Viatique, une autre boite en argent, affectée aux saintes Huiles. Les commissaires se rendirent ensuite à la sacristie, où ils trouvaient l'ornement offert par Mesdames de France; onze chasubles, de différentes étoffes, « assez belles »; quatre chasubles « communes »; une écharpe, en damas blanc, destinée à donner la bénédiction du Saint-Sacrement; plus un certain nombre de surplis, de nappes d'autel et de communion, d'amicts, de corporaux et de purificatoires. A la bibliothèque, les délégués inventorièrent 44 volumes in-folio, 40 in-4°, 47 grands in-8°, 300 in-8°, 30 in-12 et 31 in-16. A la lingerie ils trouvèrent 24 douzaines de serviettes, 16 nappes, 24 draps et quelques linges à l'usage des Capucins venant aux eaux. Enfin, les religieux déclarèrent n'avoir aucune dette et ne posséder, pour toute fortune, que 200 livres, cours de Lorraine, provenant de la charité des fidèles et d'honoraires de messes (69).

Le décret du 14 avril 1790 ayant prescrit aux administrations des districts ou aux municipalités de procéder à l'inventaire des titres et papiers des établissements monastiques, le 12 juillet Alexis Parisot, officier municipal, dressait une nomenclature des archives du couvent. Dans cette liste, qui comprend vingt-cinq articles, figurent les lettres-patentes du duc Charles IV (1651), aujourd'hui perdues, parchemin in-plano auquel était appendu, à l'aide de lacs de soie jaune, un grand sceau de cire rouge aux armes de Lorraine; une

(69) Arch. Vosges, 9 Q 5, *Extrait des registres des délibérations de la municipalité du Bourg de Plombières; premier inventaire de la maison des Capucins.*

expédition sur parchemin du testament de François du Chesne ; le consentement donné par les habitants ; ainsi que toute une suite de contrats d'acquêts (70).

Cependant, le couvent et son mobilier, sans utilité pour l'Etat, rentraient dans la catégorie des biens nationaux visés dans le décret du 23 octobre 1790 et destinés à être vendus.

En vue de cette aliénation, Bernard Berguam, administrateur du directoire du district de Remiremont, assisté de Jean-Baptiste Barbillat, secrétaire du même district, faisait, le 17 février 1791, l'inventaire des denrées et du mobilier commun du couvent. Cet état révèle toute la pauvreté de la maison. Comme denrées, les Pères ne possédaient que six mesures de vin, un resal de farine et deux pots de beurre. Comme mobilier, ils avaient à la cuisine les ustensiles les plus indispensables ; au réfectoire, deux tables, un tapis, trois paires de vieux rideaux, une douzaine de chaises paillées, un fourneau en fer battu et six tableaux ; à la dépense, un grand buffet, quelques douzaines d'assiettes et de plats, des verres et des pots à confitures ; dans le corridor, une horloge à trois sonneries ; à la chambre d'hôte et au dortoir, sept lits montés, des chaises, des tables, des fauteuils, quatre cadres (71).

Deux mois plus tard, le directoire du district arrêtait que ce mobilier serait vendu aux enchères à la date du 6 mai, et chargeait Bernard Berguam de le représenter à cette opération. Arrivé le 5 à Plombières, l'administrateur « rhabillait » l'inventaire auquel il avait procédé, puis il ordonnait que les vases sacrés, les ornements et les linges d'église seraient placés dans une malle et transportés aussitôt à Remiremont. Par contre, il décidait que les livres composant la bibliothèque seraient incorporés à la vente « attendu qu'ils sont en très petit nombre, de peu de valeur, qu'il y a plusieurs ouvrages détachés, et enfin qu'ils ne valent pas le prix de la voiture » (72).

(70) Arch. Vosges, 9 Q 5, *Extrait..., deuxième inventaire de la maison des Capucins.*

(71) Arch. Vosges, 9 Q 5, *Etat des provisions et denrées trouvées en la maison des Capucins de Plombières et inventaire du mobilier, du 17 février* 1791.

(72) Arch. Vosges, 9 Q 5, *Revêtement de l'inventaire du mobilier des Capucins de Plombières et transport des ornements, linges, vases sacrés, etc., du 5 mai* 1791. — Le 17 juin 1792, le directoire du district de Remiremont envoyait à la Monnaie de Strasbourg, afin d'y être fondus,

Les enchères, dirigées par Romary-Amé Mathieu, huissier près le tribunal du district, durèrent deux jours, les 6 et 7 mai, de 8 heures du matin à 7 heures du soir; elles comprirent 250 lots et produisirent la somme de 1 615 livres, 4 sous, 9 deniers. A parcourir la liste des acquéreurs, on constate que la plupart des habitants participèrent à cette vente, dont voici les adjudications les plus intéressantes : à Jacques Bonvalot, un portrait du duc Léopold de Lorraine, 4 l. 7 s.; au même, quatre portraits de Capucins qui se trouvaient au réfectoire, 9 l. 4 s.; à Claude-Joseph Vial, receveur du droit d'enregistrement, les livres composant la bibliothèque, 80 l.; à Jean-Claude Remy, un petit devant d'autel qui se trouvait dans le corridor, 3 l. 17 s. 6 d.; à Joseph Girardin, une grande table à six pieds tournés qui était au réfectoire, 16 l.; à Charles Bernard, horloger, l'horloge à trois sonneries, 53 l. 10 s.; au P. Husson, « ci-devant Capucin », une armoire à quatre volets, 4 l.; à Jean Lallemand, 18 cordes de bois de chauffage, 254 l. 5 s. Il n'est pas jusqu'au curé constitutionnel de Bellefontaine, le sieur Petitcolin, qui profita de la circonstance pour monter son ménage; il se rendait, en effet, acquéreur de couchages, d'une table à pieds de biche, d'un fauteuil et autres objets (73).

La vente du couvent lui-même devait suivre de près celle du mobilier.

Dès le 12 mars 1791, l'administration du district avait reçu une soumission, en vue d'achat, émanant d'un habitant de Plombières, Charles-Gabriel Parisot. Aussi, le 15 mai suivant, Joseph Resal, expert commis à cet effet, procédait-il à l'estimation des immeubles.

Lors de sa première visite à Plombières, Bernard Berguam avait reconnu que la maison des Capucins « n'est pas suffisante pour contenir seulement dix religieux, qu'elle exige des réparations, mais qu'elle est celle du bourg qui est le plus à proximité des bains, ce qui la rend susceptible d'être vendue; que le jardin qui est attenant est un fort beau jardin en amphithéâtre et en terrasse et qu'il peut être de la conte-

la cloche du couvent, du poids de 233 livres, ainsi qu'un encensoir et un bénitier de cuivre, de même provenance, du poids de 10 livres. (Arch. Vosges, 9 Q 11).

(73) Arch. Vosges 9 Q 5, *Vente des meubles et effets du couvent des cy-devant Capucins de Plombières, des 6 et 7 May* 1791 (in-folio, 10 feuillets).

nance d'environ un arpent et demi de terre, que d'ailleurs il y a dans le même jardin une fontaine d'eau savonneuse qui en fait l'agrément et de laquelle on peut tirer avantage (74) ».

A son tour, Joseph Resal constatait que « les maisons du bourg de Plombières sont tombées considérablement de prix depuis la Révolution, que la maison conventuelle à estimer n'est pas appropriée à la destination des autres maisons du bourg, qui est le logement des baignans ; qu'il y a beaucoup de réparations à y faire pour la remettre en bon état dans sa construction actuelle, et pour en tirer quelque parti il est nécessaire d'y faire des changements qui occasionneraient des dépenses très considérables ». Et l'expert conclut en n'estimant les bâtiments conventuels, l'église, la maison « dite des Sœurs » et les jardins, qu'à la somme bien modeste de 6 750 livres, cours du royaume (75).

L'adjudication de ces immeubles eut lieu à Remiremont, par devant l'administration du district : elle ne nécessita pas moins de quatre enchères. La première, fixée au 18 juin de cette même année 1791, ne donna aucun résultat, faute d'amateurs. Le 6 juillet, lors d'une seconde enchère à la « folle mise », les immeubles, offerts à la valeur de l'estimation, furent, après de nombreux feux, adjugés à Charles-Joseph-Chrysostôme Bagré, ancien marguillier du chapitre de Remiremont, pour la somme de 11 050 livres. L'acte stipulait que celui-ci devait dans la quinzaine payer 20% du prix d'achat et le reste en douze annuités. Mais Bagré n'ayant pas rempli la première de ces conditions perdit sa qualité d'acquéreur. Les immeubles furent donc remis en vente le 31 octobre, au prix souscrit par l'acheteur défaillant ; aucun amateur ne se présenta. Enfin, mis une quatrième fois aux enchères le 16 novembre, au montant de l'estimation, ils étaient définitivement adjugés à Jean Hérisé, boucher, et à Amé Girardin, marchand de vin, tous deux de Plombières, pour la somme de 8 500 livres (76).

Voilà pour le sort du couvent, voyons quel fut celui de ses hôtes.

(74) Arch. Vosges, 9 Q 5, *Etat... du 17 février* 1791.

(75) Arch. Vosges, 4 Q 49, *Estimation de la maison conventuelle des Capucins de Plombières, du* 15 *mai* 1791.

(76) Arch. Vosges, 5 Q 108, *District de Remiremont, municipalité de Plombières, procès-verbal de vente des biens nationaux.*

Remarquons tout d'abord que Plombières n'était pas le véritable terrain de culture pour l'idée révolutionnaire. Sa population, composée de petits bourgeois et de modestes artisans, était foncièrement conservatrice et sincèrement chrétienne ; sa municipalité, formée d'hommes prudents et sages, était d'opinion modérée et d'esprit tolérant. Aussi, les sympathies de l'une et de l'autre étaient-elles largement acquises aux Capucins.

A diverses reprises, notamment les 12 mai 1790, 19 janvier et 17 février 1791, les religieux déclarèrent vouloir persister dans leur vocation, c'est-à-dire « vivre et mourir Capucins »; ils formulèrent, en outre, l'intention de se retirer à Nancy, dans la maison désignée pour servir de lieu de réunion à ceux de leur Ordre (77).

Cependant, les Pères ne semblaient nullement pressés de mettre ce dernier projet à exécution. Encouragés par une fraction de la population hostile au clergé constitutionnel, aucunement inquiétés par la municipalité, ils continuèrent, en toute tranquillité, à officier dans leur église. Cette attitude ne fut pas sans déplaire au curé assermenté, Jean-Nicolas Halanzier, homme ambitieux et chicanier, qui, le 20 août 1791, s'en plaignait amèrement au procureur général-syndic du département, Poullain-Grandprey (78). Celui-ci, se méfiant quelque peu de la municipalité, chargeait le commandant de la garde nationale, François Jacquot, de faire « déshabiller » les Capucins, et ensuite d'exercer sur eux une étroite surveillance. Sa mission accomplie, cet officier écrivait le 26 août au procureur général :

« En conséquence de vos ordres, les ci-devant Capucins ont changé de costume dans le temps que je leur avais prescrit; il n'est pas venu à ma connaissance qu'ils aient troublé le repos public; s'il en arrivait autrement vous pouvez être assuré que notre garde nationale y employerait tout le zèle et le patriotisme dont elle est animée... » (79).

Ce ne fut pas tout. Afin de renforcer ces mesures, Poullain-Grandprey envoyait, le 14 septembre, au maire de Plom-

(77) Arch. Vosges, 9 Q 5.

(78) Arch. Vosges, L 264, *Correspondance du procureur général syndic, lettre du* 21 *septembre* 1791, f°.

(79) Arch. Vosges, L V1, *Correspondances diverses relatives aux affaires du culte.*

bières, de copieuses instructions, où il ne lui recommandait rien moins que de traiter les Capucins comme des fauteurs de troubles. Que l'on en juge par cet extrait :

« ...On n'est pas allé jusqu'à accuser la municipalité d'incivisme, on lui reproche seulement un peu de mollesse vis-à-vis des prêtres réfractaires et surtout des ci-devant Capucins, qui semblent s'être réunis à Plombières pour y causer le trouble par leurs propos et leurs actions. Si nous nous sommes adressés au commandant de la garde nationale pour faire quitter à ces ex-Capucins un costume qui semble être l'étendard de la révolte, c'est que nous avons pensé que la forme qu'il employerait serait plus expéditive et qu'elle dispenserait des longueurs d'une délibération ; mais vous pouvez, Monsieur, achever l'ouvrage que nous avons commencé en usant de toute l'autorité qui vous est confiée, pour prévenir l'effet des propos et actions anticonstitutionnelles de ces ci-devant moines. La délibération du directoire du département du 21 avril dernier, dont vous devez avoir un exemplaire dans votre secrétariat, vous laisse, à cet égard, une grande latitude. L'article 5 est applicable à tous les ecclésiastiques en général. Je ne crois pas nécessaire, pour animer votre zèle à cet égard, de vous dire que, sous le nom d'un de ces ci-devant Capucins, il m'a été adressé sucessivement deux lettres anonymes, remplies d'inventions non seulement contre moi, mais contre le directoire et tous les corps administratifs et constitutionnels ; ces lettres, qui annoncent une tête fêlée, menacent d'une contre-révolution, et c'est sous ce rapport seulement qu'il serait nécessaire d'en connaître l'auteur. Si vous prévoyez, Monsieur, pouvoir le découvrir par la confrontation des écritures, quoique celle des lettres soit contrefaite, je vous ferai parvenir une des deux, mais il serait plus facile de s'informer secrètement des personnes qui ont pu l'avoir écrite ou qui ont tenu des propos à peu près semblables à ceux que je viens de vous rappeler. Il paraît que ces lettres se sont fabriquées dans une maison peu éloignée du bain communément appelé Bain des Capucins » (80).

Serait-ce la privation de leur couvent ou les mesures de sûreté prises par les autorités locales qui obligèrent les Capucins à s'éloigner de Plombières ?

(80) Arch. Vosges, L 264, *Correspondance du procureur-général-syndic*, f° 15 et 16.

Toujours est-il que quatre d'entre eux, les P.P. Haussonville, Gouvernel, Husson et Bildé, n'y prolongèrent pas leur séjour au-delà de l'année 1791. Nous ne savons, du reste, ce qu'ils devinrent. Se rendirent-ils dans la maison de réunion de Nancy ? C'est fort probable.

Donc, seul des religieux, Pierre Daucert (81), dit Père Clément, demeura à Plombières, où d'ailleurs il vivait depuis plus de trente ans, très estimé de la population.

L'ancien religieux continua à exercer, plus ou moins ouvertement, son ministère dans la ville ou aux environs. En avril 1792, il remplaçait à Ruaux le curé constitutionnel Jacques-Quirin Vautrin ; le 14 juillet, au même lieu, il prêtait le serment civique (82). Afin d'obéir à un arrêté, pris le 19 août par le conseil général du département contre les prêtres réfractaires, il se rendait, le 25 du même mois, en internement à Epinal. Dès son arrivée, il demandait à retourner à Plombières afin de porter secours aux malades, arguant que n'étant ni curé, ni vicaire, il n'avait pas prêté le serment constitutionnel, mais qu'il l'aurait fait s'il eût occupé une place de fonctionnaire public ecclésiastique. Le curé Halanzier lui avait donné un certificat favorable, la municipalité, le directoire du district ne lui étaient point hostiles, aussi l'ex-régulier était-il libéré le 3 septembre (83). Il revenait alors à Plombières, y prêtait le 28 du même mois le serment dit de « Liberté-Egalité », puis collaborait, de temps à autre, avec le curé assermenté ; le 30 ventôse an II (20 mars 1794), la municipalité lui accordait la faveur si recherchée d'un certificat de civisme (84).

Durant la Terreur, alors que Halanzier avait renoncé à ses fonctions, et que tout ministère était interdit aux prêtres, Daucert n'abandonnait pas les fidèles et, risquant les peines les plus sévères, il célébrait clandestinement les saints Mystères dans des maisons sûres de la ville ou dans des fermes

(81) Dans les documents contemporains, ce nom est orthographié de diverses manières : *Daucert*, *Dosert*, *Doser*, *Dauxerre*, *d'Auxerre*. Nous avons adopté la forme donnée par la signature du religieux.

(82) CHANOINE CHAPELIER, *Notes sur le clergé vosgien pendant la Révolution* (ms. de la Bibl. du Grand Séminaire de Saint-Dié). Un extrait de cet ouvrage, en ce qui concerne Plombières, nous a été aimablement offert, en 1919, par son auteur.

(83) Même document que ci-dessus.

(84) Arch. Plomb., *Délibérations*, I, f° 45 ; II f° 50.

isolées des environs. L'orage apaisé, il prenait l'initiative de restaurer le culte dans l'étendue de la commune. S'appuyant sur la loi du 11 prairial an III (30 mai 1795), il informait, en effet, la municipalité, le 22 messidor suivant (10 juillet 1795), qu'il se proposait d'exercer « le ministère d'un culte connu sous la dénomination de culte catholique, apostolique et romain ». Puis, le 10 vendémiaire an IV (2 octobre 1795), il prêtait, en présence du maire, du procureur de la commune et en compagnie de trois autres ecclésiastiques, le serment de « soumission et obéissance aux lois de la République » (85). Cependant, l'église paroissiale avait été, au cours de l'an II, entièrement dépouillée de son mobilier et convertie en temple de la Raison, alors que l'église des « ci-devant » Capucins était restée, malgré sa vente, à peu près intacte, quant au bâtiment. C'est pour ce motif que, les 17 et 27 frimaire an V (7 et 17 décembre 1796), Pierre Daucert et un ancien chanoine régulier, François-Xavier Fouquet (86), déclaraient à l'agent municipal de Plombières qu'ils choisissaient, pour célébrer le culte, le second de ces édifices (87).

Or, voyant les luttes religieuses apaisées, l'ex-Capucin crut le moment favorable pour rétracter ses serments et rompre avec l'Eglise constitutionnelle. En floréal an V (mai 1797), il faisait, en effet, une première rétractation, puis, en thermidor (août), lors d'un office du dimanche, une seconde, plus complète et plus solennelle. Il déclarait, en outre, qu'il regardait pour schismatique la Constitution civile du clergé, qu'il regrettait sincèrement d'avoir communiqué avec les prêtres assermentés et surtout d'avoir obéi à Maudru, l'évêque constitutionnel des Vosges, ne reconnaissant pour chef que Monseigneur de Chaumont de la Galaizière, évêque de

(85) Arch. Plomb., *Délibérations*, III, f° 73, 88.

(86) Fouquet (François-Xavier-Alexis), né le 4 octobre 1764 à Virton (Luxembourg belge), chanoine régulier de l'abbaye de Saint-Pierremont (Moselle), insermenté. Venu à Plombières au cours de l'été 1792, afin d'y prendre les eaux, il y demeurait jusqu'après le coup d'Etat du 19 fructidor (5 septembre 1797), époque à laquelle il était inquiété, condamné à la déportation par le Directoire, mais non astreint à cette peine à cause de santé. (Notes Chapelier).

(87) Arch. Vosges, L, *Correspondance diverse adressée à l'Administration centrale du Département : lettre de l'Administration municipale du canton de Plombières, du 6 vendémiaire an VI.*

Saint-Dié, émigré (88). Malheureusement pour Daucert, quelques semaines plus tard, se produisait le coup d'Etat du 19 fructidor (5 septembre 1797), qui annulait les mesures libérales et redonnait à l'Eglise constitutionnelle un regain de vie. Maudru profitait de cette circonstance pour dénoncer à l'Administration centrale du département, dans une lettre anonyme, les ecclésiastiques « royalisés et prêchant le retour prochain des émigrés ». Et parmi ceux-ci figuraient naturellement « Fouquet et Clément (Daucert), prêtres à Plombières, où, dit-on, plusieurs autres prêtres se sont cachés, habillés en femmes, sous la protection de l'administration » (89). La justice était aussitôt chargée de procéder à une enquête.

Bientôt après suivaient information faite par le juge de paix du canton de Plombières, dépositions de nombreux témoins, envoi de l'affaire devant le tribunal correctionnel d'arrondissement, puis devant le tribunal criminel du département. Celui-ci, en ce qui concerne l'ancien Capucin, rendait son jugement le 22 nivôse (11 janvier 1798). Pierre Daucert, qui du reste avait fui dès les premières alarmes, était condamné par contumace au bannissement perpétuel (90). Cette sentence ne fut heureusement pas exécutée. D'abord parce que le religieux demeura introuvable (91). ensuite parce que son âge et ses infirmités suffisaient à le soustraire à cette peine. Un certificat médical, délivré le 4 brumaire an V (25 octobre 1797) par le docteur Martinet et versé au dossier de procédure, le représente, en effet, comme « âgé

(88) Arch. Vosges, Llv, Fonds du tribunal criminel, nivôse an VI, dossier affaire Daucert.

(89) Arch. Vosges L. *Correspondance diverse adressée à l'Administration centrale;* ABBE LAHACHE, *La persécution révolutionnaire*, dans *Semaine religieuse de Saint-Dié*, 1901, pp. 717-719.

(90) Arch. Vosges, Llv, Fonds du tribunal criminel, nivôse an VI, dossier affaire Daucert. — Ce dossier, ainsi que celui du même fonds relatif à Fr.-X. Fouquet, ont été largement utilisés dans le travail suivant auquel nous renvoyons : ABBE L. LEVEQUE, *Doser et Fouquet*, dans *La Chronique du Val-d'Ajol*, 1908-1910, n° 82-83, 85-87, 90-97.

(91) Le P. Daucert se cachait, en effet, dans une des nombreuses fermes du hameau du Hariol, situé à 3 km. 500 de Plombières. C'est en le cherchant dans la ferme des époux Grosjean-Baret que, le 1[er] prairial an VI (20 mai 1798), le commissaire du Directoire exécutif découvrait blotti dans un caveau à pommes de terre, le P. Fouquet et, circonstance aggravante, à côté de lui un coffre garni d'ornements sacrés, ainsi qu'une boîte d'hosties. Cf. ABBE LEVEQUE, *ouv. cit.*, *Chronique...* n° 90.

de 71 ans, sujet à des attaques d'apoplexie, d'où affaiblissement de l'intelligence et des forces physiques ».

Quoi qu'il en soit, Pierre Daucert reparaissait sous le Consulat. Le 21 fructidor an VIII (8 septembre 1800), il faisait un baptême au Val-d'Ajol. Le 9 prairial an IX (29 mai 1801), il prêtait entre les mains du sous-préfet de Remiremont, le serment de fidélité à la Constitution de l'An VIII, et déclarait vouloir continuer sa résidence à Plombières (92). Une lettre du 24 prairial an X (13 juin 1802), adressée par le juge de paix du canton, Louis-Sébastien Parisot, au préfet des Vosges, contient à son sujet cette appréciation :

« ...C'est un honnête homme, plein de piété, ayant peu de capacité pour son état, n'ayant jamais confessé, ni prêché; il s'est conformé à toutes les lois, il est utile à l'administrateur de la paroisse et dit régulièrement sa messe » (93).

Après une existence, faite de devoir et de dévouement, Pierre Daucert, âgé de 76 ans, mourait à Plombières le 11 floréal an XI (1er mai 1803), entouré de l'estime et du respect de tous; avec lui finissait la mission des Capucins (94).

***

Avant de terminer ces pages, disons encore ce qu'il advint de l'ancien couvent et de ses dépendances, après leur aliénation en novembre 1791.

Le 3 germinal an II (23 mars 1794), les deux acquéreurs,

(92) Arch. Vosges, 8 bis M 1.
(93) Arch. Vosges, 2 vl.
(94) Dans le même temps que Pierre Daucert se dépensait au service des âmes à Plombières et aux environs, un autre Capucin-prêtre, originaire de la localité, Nicolas Nurdin, dit Père Vincent, s'employait dans la région du Val-d'Ajol. Les documents officiels le représentent comme *assermenté* (Arch. des Vosges, 2 vl), mais ne s'était-il pas rétracté ? Seule la tradition nous dit que, durant la Révolution, il officiait dans le corridor du bâtiment conservé du prieuré d'Hérival. Il habita longtemps les Vargottes, confessait en patois et sur un ton assez élevé, ce qui donna lieu à plus d'une histoire drôlatique. Devenu vieux, tombé dans un état voisin de l'enfance, il s'en allait, de ferme en ferme, quêtant sa maigre pitance. Le Père Vincent, âgé de 85 ans, mourait à Plombières, chez son neveu, Nicolas Mathieu, chantre et instituteur, le 2 février 1805. (ABBE LEVEQUE, *Le Val-d'Ajol religieux, paroisse et curés*, dans *La Chronique du Val-d'Ajol*, janvier 1904, p. 390. — Arch. de la cure de Plombières, *reg. des sépultures*).

Jean Hérisé et Amé Girardin, cessaient l'indivision et se partageaient les immeubles. Le premier conservait la maison « des ci-devants sœurs des Capucins », laquelle se trouvait précisément située en face de sa propre habitation (95). Le second restait propriétaire du surplus, c'est-à-dire de l'église, des locaux conventuels, de l'infirmerie, et des jardins (96). L'église, comme on sait, fut en l'an V (1796), momentanément rendue au culte ; elle conserva, croyons-nous, cette affectation jusqu'au Concordat, époque à laquelle l'église paroissiale fut restaurée, meublée et rendue à sa véritable destination. Désaffectée l'église des Capucins fut, en 1805, lors du séjour aux eaux de l'Impératrice Joséphine, convertie en théâtre (97). Quant aux lieux réguliers, ils étaient, dans le même temps, aménagés en brasserie et en distillerie. Cependant un décret de Napoléon, pris à Saint-Cloud le 12 juin 1811, déclarait les établissements thermaux de Plombières propriété de l'Etat. L'article 2 de ce décret prévoyait l'achat de l'ancien couvent et la construction, sur son emplacement, d'un nouveau bain. En conséquence, le 21 juillet, même année, Amé Girardin et ses enfants vendaient à l'Etat, pour la somme de 25 000 francs, les immeubles en leur possession, avec jouissance à dater du 1er octobre suivant (98). Les bâtiments étaient aussitôt démolis et la construction du bain commencée.

Interrompus par les événements de 1814-1815, les travaux furent seulement repris en 1817. A cette dernière date, on se trouva dans l'obligation de supprimer le petit cimetière du couvent. Sur l'initiative du curé de Plombières et avec le concours du dernier Gardien des Capucins de Remiremont, il fut alors procédé au transfert des restes des religieux, ainsi que le relate ce texte :

« L'an 1817, le 3 novembre, ont été transportés processionnellement, et au concours unanime des paroissiens de Plombières et des environs, dans l'ancien cimetière attenant à l'église paroissiale, les ossements des Révérends Pères religieux Capucins de saint François, exhumés par la suite de la nouvelle destination donnée au couvent de cet Ordre.

(95) Jean Hérisé, qui était hôtelier en même temps que boucher, habitait à la *Clef d'Or*, actuellement 8, rue Liétard (maison Baumont).

(96) Arch. Vosges 25 Q 9, (*Achat du couvent des Capucins par l'Etat.*)

(97) J, PARISOT, *Plombières ancien et moderne*, p. 131.

(98) Arch. Vosges, 24 Q 9 (*Achat du couvent des Capucins par l'Etat*).

Les ossements desdits religieux ont été rendus à la sépulture chrétienne par le R.P. Alba, ancien Gardien de la maison de Remiremont, invité à cette cérémonie funèbre par M. Maffioli, curé de la paroisse cantonale dudit Plombières. Dominique Alba, dit P. Gabriel, Capucin, prêtre habitué de Remiremont; J.-N. Maffioli, curé de Plombières; J. Maffioli, vicaire de Plombières » (99).

Terminé en 1819, le nouvel établissement thermal, que l'on décora du titre de Bain royal pour ensuite l'appeler Bain impérial et Bain national, occupa l'emplacement des divers bâtiments et d'une partie de la cour de l'ancien couvent (100).

Les jardins, transformés en jardins d'agrément à l'usage des hôtes de la station, conservèrent leur disposition primitive jusqu'en 1857. A cette date, les deux terrasses supérieures, dont la belle allée de charmilles, furent supprimées pour donner passage à la route nationale n° 57, appelée, dans la traversée de la ville, rue de l'Impératrice, puis, de nos jours, avenue Louis-Français.

A la même époque, les ossements des Pères devaient subir une seconde exhumation. Placés, comme on l'a vu, dans le cimetière désaffecté, situé à gauche de l'église, ils étaient, en effet, relevés en 1858, lors de la démolition de l'édifice et l'aménagement du terrain en place publique. Recueillis par des mains pieuses, les vénérables restes étaient transportés au cimetière communal et enterrés au pied de la grande croix.

Que reste-t-il actuellement à Plombières, comme souvenirs de l'ancienne maison des fils de saint François ?

Le Musée Louis-Français conserve du couvent la plaque de fondation, les archives, le linteau daté de la porte d'entrée, un bénitier de pierre paraissant provenir de l'église, ainsi qu'un fragment de la dalle tumulaire du P. Mansuy le jeune.

Deux statues de pierre, du XVIIme siècle, d'une facture

(99) Arch. de la cure de Plombières, *reg. des sépultures* 1815-17.

(100) En 1819, l'Etat faisait également reconstruire le petit bâtiment qui avait servi d'infirmerie au couvent, et que l'on appelait la *Maison de Laurette.* La nouvelle construction destinée aux princes qui viendraient aux eaux prit, de ce fait, la dénomination de *Pavillon des Princes. La Maison des Sœurs,* contiguë à cet immeuble et demeurée propriété particulière, fut aussi reconstruite à cette époque.

plutôt médiocre, qui avaient été placées dans l'église paroissiale après la Révolution, ont été transportées à *la Vierge* en 1858. L'une, de grandeur nature, représente saint François agenouillé, les mains croisées sur la poitrine et paraissant prier. L'autre, de grandeur nature également, représente sainte Barbe, patronne du couvent ; la sainte est debout, elle tenait dans la main gauche une palme qui a disparu, à sa droite une tour.

Nous-même possédons, provenant du couvent, une statuette de la Vierge à l'Enfant, bois polychromé, XVIII[me] siècle (101) ; un volume ayant appartenu à la bibliothèque, trouvé dans une ferme du Hariol (102) ; ainsi que quelques documents manuscrits.

Enfin, le quart environ de ce qui reste des jardins du couvent porte toujours la dénomination de *Jardin des Capucins*, tandis qu'une ruelle qui longe l'ancien domaine des religieux a pris, il y a peu d'années, le nom de *Passage des Capucins.*

PIECES JUSTIFICATIVES

I

5 juillet 1649. — *Acte de fondation du couvent des Capucins de Plombières.*

Venerable et discrette personne Messire François du Chesne, prebtre, demeurant à Remiremont, estant comparu par devant le Tabellion des présentes et tesmoins en bas nommés, a declairé recognu et confessé de sa pure franche et libre volonté quayant de tous temps heu bonne volonté et dévotion pour l'Ordre des Reverandz Peres Cappussins, notamment pour ceux de la province de Lorraine et desirant participer aux oraisons, prières et suffrages dudit Ordre, il leur a donné, cédé, quitté et transporté, et, par les presentes, leur donne, cède, quitte et transporte pour tous-

(101) Cette statue a été donnée, en 1791, par le P. Antoine, dernier Supérieur, à Joseph Dargot, maître serrurier à Plombières ; elle nous a été léguée, en 1951, par l'arrière-petite-fille de ce dernier.

(102) Ce livre est intitulé : *Sermons sur tous les Evangiles du Carême, prêchez par le R.P. Nicolas de Dijon, Provincial des Capucins de la Province de Lyon*, Lyon, 1692, in-8°, t. I, 672 p. Sur le titre on lit cette mention manuscrite : *Au couvent des Pères Capucins de Plombières*, 1701.

jours en plein droict de propriété et tresfond purement, franchement et liberallement un chasal de maison avec ce qui y reste de bastiment, cave, cour y estante et jardin derrier, arbres et fruictz, aysances, commodités, appartenances et despendances, scis au lieu de Plombières, au desoubz du Grand Bain ou soulait pendre le Signe pour enseigne, le devant ferant à la rue commune, le derrier au grand chemin dit la voye de Luxeul, la dessus d'une part François Laurent et le dessoubz d'aultre part les ruines de la bouticle de Mre Michiel Marchal et de la Maison de Ville dudit Plombières, ainsy et comme elle souloit estre possedée par fut honorable homme Urbain du Chesne et Anne du Chesne, père et sœur au sieur donateur, et ce charge et condition d'y estre faict et basty incessament un hospice ou couvent pour y recevoir et loger les malades et infirmes de la profession desdictz reverandz pères, qui se trouveront avoir nécessité des eaues dudit Plombières et aultrement en user comme ilz jugeront à propos à la plus grande gloire de Dieu et du bien heureux saint Franceois néantmoing soubz ledit bastiment d'hospice ou couvent, duquel sieur donateur aura le tiltre de fondateur, et à charge aussy quil sera faict participant des prières, suffrages, sacrifices et oraisons qui se font parmy eulx tant en general qu'en particulier, de mesme et comme un de leurs frères profez, se reservant iceluy sieur donnateur de fournir et contribuer un bastiment dudit hospice ou couvent aultant que ses moyens se pourront estendre, promettant d'avoir la présente donnation pour aggréable, ferme et stable sans jamais y contrevenir en faceon que ce soit ou puisse estre d'en faire jouyr lesdictz R.P. la garandir contre et envers tous, soubz l'obligation de tous ses biens presens et futurs. Informa, faict à Remiremont le cinquième juillet mil six centz quarante neuf, sur onze heures du matin, en présence d'honorables hommes Claude-Franceois Folyot, tabellion et juré en la justice de Remiremont et Hanry Poirson, aussy juré en ladicte justice tesmoins, le sieur donnateur cognu au tabellion des présentes et soubsigné avez lesdictz tesmoins.

Du Chesne, C.-F. Folyot, H. Poirson, C. Folyot, tabellion.

Nous, Provincial et deffiniteurs des Frères Capucins de la Province de Lorraine et Champagne soubsignés acceptons au nom de ladicte Province, avec toutes les actions de grâces à nous possibles, la donation cy dessus, et pour recognoissans d'icelle declarons le sieur donateur fondateur de l'hospice, qui se bastira pour le service de nos frères en la place mentionnée en ladicte donation, et l'admettons pour iouyr des moyens, grâces et privilèges, en la vie et après la mort, desquels iouyssent noz confrères, en suitte de quoy outre la communication qu'il aura pendant sa vie de toutes les messes, sacrifices, oraisons, jeulnes, veilles, disciplines, mortifications et autres biens que la divine Bonté daigne opérer en notre Congrégation, ordonnons qu'après sa mort tous les prebtres de notre Province diront la messe, les clercs les vigiles des morts, et les laïcs cent pater noster et cent Ave Maria, in continant après son decez pour le repos éternel de son âme, et affin que le tout soit fidèlement et promptement exécuté ce présent escrit estant représenté au R.P. Provincial ou Guardien plus proche du lieu où il sera décédé, iceux ne manqueront de satisfaire au contenu d'iceluy. Ainsi l'avons arresté et signé en la définition de nostre couvent de Sainct-Dizier le troisième jour du mois d'aoust 1649.

F. Félician, provincial; F. René de Longeville, 1er deff.; F. Irénée, 2m deff.; F. Cyprian, 3me deff.; F. Constant de Villiers, 4me deff.

(Original, Archives des Vosges, V E, minutes notariales de Remiremont, étude de Charles Folyot, registre de 1649).

II

7 janvier 1651. — *Testament de François du Chesne.*

Au nom du Père, du Filz et du Saint-Esprit, ainsi soit-il; Je, Messire François du Chesne, prebtre demeurant à Remiremont, estant en mon bon sens, mémoire et entendement, considérant qu'il n'y a rien de plus certain que la mort ny de plus incertain que l'heure dicelle, et craignant d'estre surpris et prévenu sans avoir auparavant disposé des biens qu'il a plus à Dieu me prester en ce monde mortel, j'ay faict mon testament deües et ordonnance de volonté dernière, en la forme que sensuyt; premier je rend et recommande mon âme à Dieu, à la Glorieuse Vierge Marie, au bien heureux saint François mon patron, et à tous les saints et saintes, leur suppliant que par leurs prières et intercessions elle puisse estre receüe en leur céleste compagnie lors quelle sortira de mon corps; jesly ma sépulture à l'église des R.P. Capussins de Remiremont auprès de leur bénitier, ensuitte de la permission que jen ay obtenu de leur Chapitre général; j'ordonne que mes dettes soient payéées, reclains, appaisées et torts faicts amandes sy aucun, sy en trouve; que mes services solennels de mon enterrement soient faict à l'église parochialle dudict Remiremont durant trois jours de chacun trois haultes messes avec les vigilles des mortz comme aussy le service du bout du moys et de l'an révolu et suyvant qu'à ma condition appartient, que les prebtres qui y assisteront soient payés et satisfaictz; je donne à chacune des confrairies de ladicte paroisse huict francs; j'ordonne qu'à chacun desdits services il soit distribué par aumosnes aux pauvres la somme de cinquante francs, seulement aux trois premiers services; je donne à la confrairie Saint-Nicolas érigée audit Remiremont la somme de cinquante francs pour m'y estre faict un service incontinant après mon décès; je donne ausditz R.P. Cappussins la somme de huict milz francs pour ayder à bastir l'hospice de Plumières au lieu où je leur ai donné le fond, ladite somme à prendre sur les plus claires et meilleures de mes debtes actives; je donne au couvent desdits R.P. dudit Remiremont deux pièces de toille blanches que j'ay pour leur estre délivrez incontinant après mon décès; je donne à la paroisse de Plumières une constitution de quatre centz francs qui m'est deub par François Hanry dudit lieu pour la rente en provenant estre employée à un service annuel de quatre messes pour le salut de mon âme et de celles de mes parents, donnant pouvoir au sieur Curé dudit lieu, à luy joinct les commis, d'en faire entrer les deniers et d'en faire la distribution; je donne à l'église parochialle de Docelle ma chapelle qui consiste à un calice d'argent et autres ornements d'église, en outre une obligation que la communauté dudit Docelle me doibt portant somme de cent soixante et quatre francs avec les rentes deües de plusieurs années pour estre employés à un service annuel et de quoy le sieur curé avec les chatolliers feront entrer les deniers pour en faire la distribution ; j'ordonne que mes deux servantes soient

habilliées de doeul incontinant après mondit décès, scavoir de chacune une cotte et une brassière; j'ordonne que Marguerite Demengeon, l'une de mes servantes, soit payée de ses gages de seize ans, que je luy doibt à raison de cinquante francs par an; j'ordonne quil soit donné annuellement à ladite Marguerite, sa vie durant, trois resaulx de bled moictié froment, et l'autre moictié seigle à prendre sur mes moulins de Plumières; que le jour de mon enterrement, il soit délivré six resaulx de seigle aux pauvres honteux; et au deffaulx de mes debtes actives les plus claires et meilleures j'entend que les huict milz frans que je donne pour l'hospice de Plumières desditz R.P. soient prins sur mes acquestz; je donne en outre à Anne [laissé en blanc], l'autre de mes servantes, la somme de cent francs, outre ses gages, pour les bons services quelle ma rendu et afin qu'elle prie Dieu pour moy; je donne pour mesme subjet à Mre Mathias Grand Demenge mon balandray et trois resaulx de seigle; je nomme pour mes héritiers les enfants de Françoise du Chesne, ma nièce, de Plumières, femme à honorable Claude Valdenaire, tabellion audit Plumières, tant ceux quelle a heut de son premier mariage que ceux dudit Valdenaire et quelle pourra avoir cy-après, et ce par esgalle portion, leur laissant tout le reste de mes biens après qu'il sera satisfaict aux choses cy dessus et présent testament, en laissant néantmoing et à ladite niepce l'usufruict leurs vies naturelles durantes pour après leurs décès estre remy au fond, à charge de nourrir et eslever lesdits enfans à la crainte de Dieu, et de leur donner dot de mariage sil eschet et de ce qui leur sera nécessaire suyvant leurs conditions et celles quils pourront choisir; je quitte à Jean Jacot Mougenel, de Docelle, une obligation de cent francs quil me doibt; je nomme pour exécuteurs de ce mien présent testament, vénérable et discrette personne Mre François Grilliot, prebtre, curé et chanoine de Remiremont et Charles Folyot, tabellion des présentes ausquelz je prie d'en prendre la peine, et pour recognoissance je leur donne à chacun un risdalle d'or; j'ordonne que sy ledit Valdenaire ou autre de mes héritiers voulaient trouver à redire à ce mien présent testament et quilz le veulent disputer quilz soient inabilz à hériter de mes biens, auquel cas je les donne tous à l'Eglise; et affin quil ait force et lieu en jugement et dehors, j'ay requis audit Folyot de le vouloir passer et mettre en force y besoing faict, ce que je ledit Folyot, tabellion ay promis faire après luy avoir leu et releu et quil a heu déclairé telle estre sa dernière volonté, se réservant néantmoing le pouvoir dy adiouter au diminuer par codicil ou autrement, etc... Informa faict audit Remiremont le septiesme de l'an mil six centz cinquante et un, sur les dix heures du matin, présents honorables Pierre Remond, appoticaire, et François Mery, bourgeois dudit Remiremont, tesmoins, ledit testateur cognu audit tabellion et soubsigné avec lesditz tesmoins; à l'instant et en présence desditz tesmoins il a adiouté qu'il donne à Sœure Marie-Joseph, Supérieure des Religieuses Anonciattes d'Espinal la somme de quatre centz frans affin quelle prie pour son âme; signé à la notte F. du Chesne, P. Remond, Mery et du tabellion soubscript C. Folyot, avec paraffe.

Pour coppie prise et tirée sur une autre venante de l'original, collationnée et rendue conforme par le tabellion général et juré en Lorraine soubsigné, F. Richard.

(Archives de Plombières, supp. III, cart. I, pièce 1).

III

20 septembre 1661. — *Mémoire de Frère Urbain.*

A Messieurs les Gouverneurs et personnes du Conseil du bourg de Plombière.

L'affection particulière que jay tousiours eue pour vostre peuple et qui me continue, quoy qu'assez mal recognue de quelques-uns, m'oblige à vous donner quelques advis, mais comme on ne preste point pour l'Ordinaire l'audience nécessaire aux discours de bouche, pour les interruptions quon y fait, j'ay jugé a propos de rédiger en peu de lignes mes propositions qui sont que Monsieur Du Chesne, vostre compatriote, de bonne et heureuse mémoire pour vous, ayant désiré de nous donner une place icy pour nous y habituer et y bastir un petit hospice pour y retirer noz religieux pendant les bains, l'ayant accepté et ensuite demandé l'entrée nous ny eusmes autre responce qu'un refus, ce qui nous fit retirer et ny plus penser. Quelque temps après estant venu icy pour y prendre des eaues, plusieurs personnes me demandèrent si jy venois pour nous y habituer et qu'on nous y désiroit fort, ny ayant aucun dessein je leur répondis que non et qu'ayant estez refusez nous ny pensions plus. On me dit que si on proposoit de rechef nostre entrée, nous y serions receus infailliblement et avec affection et que les empeschements qui avoient causez le refus en estoient ostes par la mort de quelquun et l'absence des autres. A quoy ie respondis quil falloit veoir comment et on m'en donna les moyens. Cela soit dit pour respondre à ceux qui disent sans fondemens quon ne nous a point demandé.

Ayant en ce mesme temps esté employé à quelque petit service auquel vos Messieurs qui estoient en charge n'avoient prié de vacquer, vostre Conseil assemblé au logis de Monsieur Valdenaire, vostre greffier alors y ayant rendu compte de ma commission, voyant l'occasion à propos je proposay nostre entrée. Le sieur Nicolas Parisot, prenant la parolle pour tous, dit que les temps estoient fort mauvais et qu'octant fort pauvres, il leur feroit mal de nous veoir avoir besoing sans nous pouvoir assister, luy ayant donné courage de continuer et proposé toutes ses raisons, puisque s'en estoit le lieu et le temps. Je lui respondit que ce n'estoit nostre dessein de les obliger à nous nourir, et que nous avions assez d'autres moyens, scavoir par le voisinage, par nos messes et autres services et par l'assistance de ceux qui viendroient aux bains, et que par la grâce de Dieu nous nestions à charge aux lieux où nous demeurons et que nous augmentons plustot que de diminuer, et que ne demandans que pour le temps des bains il ne s'en failloit mettre en peine. Quelques-uns respondirent la dessus que n'ayans point besoing de prestres pendant ce temps, ils exigeoient de nous que nous y demeurions toute l'année, à quoy ie respondis que ie n'avois aucune charge de cela, mais quilz se pouvoient asseuré quon leur donneroit tout contentement possible. On fit encor quelques autres propositions, scavoir que nous voudrions loger des personnes au détriment de la bourgeoisie, et que nous voudrions avoir des bains en nostre maison, mais cela estant ridicule et contre nostre profession ie nen parle pas, vous en voyez le contraire, la dessus chacun donna son suffrage à nostre faveur.

Quelque temps après, le Rd Père Léonard, lors Gardien à Remire-

mont, voulant seconder les affections du peuple, leur proposa de nous donner la place de vostre maison de Ville, et que ce seroit un moyen dy bastir plus amplement et y donner et y recevoir plus de satisfaction, ce qui luy fut accordé, cela estant, on commencea à y bastir. Le R. Père Mammès y vient avec F. Marc sans y avoir autre demeure que pour présider au bastiment. Depuis quinze mois la maison estant en quelque faceon logeable, pour donner plus de satisfaction on nous y envoya deux prestres pour veoir comme on y pourroit vivre en attendant l'establissement d'une petite famille d'environ quatres religieux et pour y vivre plus régulièrement. D'autant quon ne le pouvoit faire selon noz reigle devant ce temps.

Nos Révérends Pères en ayant proposez les conditions, à notre Très Révérend Père Général ayant aprins les conditions du lieu a donné la permission d'y mettre famille pourveu quon y puisse vivre. Plusieurs de noz Pères ont opinez quon ne le pourroit faire, mais l'expérience nous y en donnant cognaissance plus particulière, c'est à d'en donner noz tesmoignages. Mais on fait courir un bruit faut que nous avons promis que nous ne ferions point de questes et que nous ny serions à charge, cela estant tout à fait contre nostre institution, et du tant essentiel à nostre profession, et noz constitutions nous ordonnent de protester lors que nous recevons quelque lieu de le quiter plustôt que de contrevenir à la bonne observance de notre reigle.

Toute la résolution dépend de cet article à quoy il est besoing de bien prendre garde et ne rien faire sans bon conseil. Ce n'est pas assez de bourdonner et dire en la chaleur quon se passera bien des Capucins comme on sen est passé du temps passé, nous en pouvons dire autant de nostre côté d'autant que grâce à Dieu, nous ne manquons point de demeures, mais il faut panser au scandal qui en peut arriver et à qui il sera attribué et les autres suittes. Tous les biens ne se font à la fois, ny en un instant. Il y a cent et cinquante ans quil ny avoit point de Capucins au monde et le Saint-Esprit en y a envoyé par l'entremise de son Eglise pour attirer les hommes à la vertu par leur bon exemple et faceon de vivre. Si on a dit, comme quelques-uns le veulent affirmer, quon ne prétend point estre à charge, est-ce une charge de vivre selon l'exemple de Jésus-Christ ? A-t-il esté à charge, venant en ce monde, de se faire pauvre pour nous et demander l'aumosne. Ne serait-ce un blasphème horrible de le dire ? Et c'est une action des plus divines qu'il a exercé ? Et après tant de religions rentrées il a inspiré le père saint Franceois à professer la pauvreté pour luy et toute sa religion et pour le bon exemple de toute l'Eglise, et dire que cela soit une charge n'est-ce pas démentir le Christianisme et adhérer aux funestes persuasions de l'Enfer. Croyez-vous que la providence de Dieu soit restreinte à ce point.

Aujourd'hui saint Franceois nourrit plus de deux cent mille bouches de sa besace, et vous voudriez empescher quatres pauvres religieux, qui ne prétendent que de vous servir et de vous mener au ciel, avec eux, de ce bénéfice. Une charge se contracte lorsque les obligations sont réciprocques, mais ou il n'y a que la liberté et tel qui ne regarde que l'Imitation de Jésus-Christ et la perfection du Christianisme ce serait mal sentir de la foy que de l'appeler charge.

Je prie ceux qui se mettent dedans cet intérest de croire que nous ne leur serons importuns, ny à charge. Nostre dessein est de vous laisser

en une grande liberté touchant cela pourveu que nous faisions cette action pour faire veoir l'estime que nous faisons de nostre profession, cela nous suffit. Que diroit le voisinage s'il falloit estre contraintz de leur aller demander l'aumosne pour servir Messieurs de Plombière. Certes cela seroit honteux et injuste, et vous devez savoir qu'il y a excommunication formelle contre ceux qui empeschent les religieux de saint Franceois de demander l'aumosne, parce qu'ayant tout quittez ilz ont droit de se nourrir du patrimoine de Jésus-Christ, qui est l'aumosne. Nous ne sommes pas des pauvres forcez et misérables, qui ne demandent l'aumosne que parce qu'ilz ne peuvent rien avoir d'ailleurs, mais nous sommes des pauvres volontaires qui avons quittez tout pour suyvre Jésus-Christ, lequel a promis récompense éternelle à nostre pauvreté dedans la déclaration des huict béatitudes, comme aussy aux persécutions quon nous pourroit faire souffrir pour son subiect.

Voicy un coup d'estat qui recherche voz résolutions pour décider l'affaire de part et d'autre. Pansez-y bien. Ce que ie vous en dit nest qu'un effect de la bonne affection que nous vous avons toujours portez tous trois et moy en particulier, qui suis votre serviteur.

Lors quon vient à parler de nostre queste pendant mon absence, plusieurs disent qu'en nostre réception le sieur défunct Nicolas Parisot fit quelques propositions, scavoir que le village estant grandement ruiné il leur ferait fort mal de nous veoir avoir faim et ne nous pouvoir assister. Je respondis que ce n'estoit nostre intention de les obliger à nous nourir, leur donnant les addresses que nous avions d'ailleurs et que nous ne leur serions à charge, et que nous augmentrions plustost que de diminuer le nombre des religieux en noz couvents par noz services, messes et questes, et que j'avais promis qu'on ne leur demanderait point l'aumosne ce à quoy je n'ay jamais pensé, puisque c'est la condition la plus essentielle de nostre religion. Aussy n'avois-ie le pouvoir de leur promettre, c'est cependant sur quoy ilz se fondent, et sur ce qu'on leur a promis que nous ne leur serions à charge. Mais scavoir si c'est une charge de demander l'aumosne, veu que cest une des actions plus divines et plus conformes à l'amour que nostre bon maistre et seigneur ait exercé et commandé pendant qu'il a daigné vivre avec nous en ce monde, et qu'il a enseigné à nostre B. Père saint Franceois et à ses enfans pour suyvre la voye de perfection. Et d'autant que je peux mourir afin qu'on ne m'impose rien de faux, j'ay laissé cette déclaration entre les mains du vénérable Père Supérieur de Plombière, pour la faire veoir en temps et lieu si besoing estait. Fait à Plombière ce 20 septembre 1661 : Fr. Urbain, cap. ind.

Outre ce qui est déclairé de l'autre côté de ce papier, le sieur Nicolas Parisot estant tombé malade et se voyant en danger de mort se servit de mon assistance l'espace de trois mois environ et s'estant très bien disposé à mourir, par plusieurs confessions générales, un jour, entre les autres, me demanda un grand pardon avec larmes, luy demandant pourquoy parce que ie ne prétendoit point estre asseuré de luy, il me dit qu'il nous avoit esté contraire avec les autres Messieurs du Conseil en ce qu'il avoit opiné contre nous touchant la queste, et que sa conscience luy déclarait de dire que cela n'estoit point cru comme on le prenois. Autant m'en dit défunct maistre Vincent lequel jay aussi assisté à sa maladie et à sa mort. Aussy ne trouve on qu'il soit escris,

ce qu'ilz n'eussent jamais obmis si cela estoit. — Fr. Urbain, prestre, cap. ind.

(Archives de Plombières, supp. III, cart. I, pièce 8).

IV

Noms des Capucins de Plombières, relevés dans les archives du couvent, dans les registres paroissiaux de Plombières, de Bellefontaine, de Ruaux, dans le Nécrologe du couvent de Metz.

1661, R.P. Urbain. — 1673, R.P. Antoine de Saint-Nicolas, Gardien. — 1673, R.P. Athanase de Pont-à-Mousson. — 1673, R.P. Augustin de Saint-Mihiel. — 1687 + 1743, R.P. Joachim de Lunéville, Gardien. — + 1690, R.P. Marc de Bar-le-Duc, ancien Provincial. — + 1690, R.P. Mathieu de Ligny. — 1694, R.P. Chrysostôme de Chaumont. — 1694, + 1719, R.P. Hyacinthe d'Arches, Gardien. — 1711-1712, R.P. Valentin de Bar, Gardien. — 1712, R.P. Haycinthe de Neufchâteau. — 1715, R.P. Martial. — 1718, + 1721, R.P. Laurent d'Epinal, Gardien. — 1718, R.P. Ange, vicaire. — 1719, R.P. Etienne de Saint-Nicolas. — 1721, + 1746, R.P. Ambroise d'Epinal. — 1722, R.P. Julien, Gardien. — + 1722, Fr. Bruno de Dignonville, lai. — 1724-1725, R.P. André d'Epinal, Gardien. — 1727, + 1751, R.P. Vincent d'Epiez, Gardien. — 1728-1754, R.P. Hyacinthe (Marotel), Gardien. — + 1728, R.P. Hilaire de Lunéville, Gardien. — + 1733, Fr. Arsène de Lunéville, lai. — 1735, R.P. Cyrille de Vézelise, Gardien. — 1736, R.P. Emmanuel de Rambervillers. — 1736, R.P. Barnabé de Saint-R... — 1738, + 1762, R.P. Basile de Certes. — + 1738, R.P. Raymond de Florémont. — 1740-1747, R.P. Vincent (Nicolas Nurdin ?) — 1744-1745, R.P. Sébastien d'Ubexy. — 1745-1748, R.P. Anatole. — 1745-1748, R.P. Anaclet. — 1747, + 1751, R.P. Romain de Rambervillers. — 1750, R.P. Raymond, vicaire. — 1751, + 1755, R.P. Paulin d'Housseras. — + 1751, Fr. Dominique de Plombières. — + 1752, R.P. Théodore de Vincey. — 1750-1751, R.P. Nicolas-François. — 1755-1759, R.P. Marc-Antoine. — 1755-1774, R.P. Eloy d'Onville, Supérieur. — + 1755, R.P. Pacifique de Légéville. — 1757, R.P. Nicolas de Pont-à-Mousson. — + 1758, R.P. Augustin de Charmes, Gardien. — 1759, R.P. Joachim de Saint-Dié. — 1759-1767, R.P. Richard de Fontenoy, dit P. Mansuy. — 1759-1762, R.P. Fidèle de Létricourt. — + 1759, R.P. Jean-Damascène de Mirecourt, Gardien. — 1760-1791, R.P. Clément (Pierre Daucert). — 1761, R.P. Justin. — 1762, R.P. Jean-Claude, vicaire. — + 1763, R.P. Joseph de Pont-à-Mousson. — 1764, + 1789, R.P. Pacifique de Gugney-aux-Aulx. — + 1767, Fr. Vital de Laneuville-aux-Bois, lai. — 1769-1771, R.P. Pierre. — 1777-1785, R.P. Charles, Supérieur. — 1778-1779, R.P. Goëry. — + 1779, Fr. Agathon de Jorxey, lai. — 1781, R.P. Claude-François. — 1782, R.P. René. — 1782-1791, R.P. Antoine de Saint-Dié, Supérieur. —1786-1788, R.P. Emmanuel. — + 1789, Fr. André de Varise, lai. —1789-1791, R.P. Elophe, vicaire. — 1789-1791, R.P. Laurent. — 1789-1791, Fr. Eusèbe, lai.

Jean KASTENER.

LES EVÊQUES DE SARLAT ET LES RÉCOLLETS AU XVII[me] SIÈCLE

Il existait à Sarlat, depuis 1258, un couvent de Cordeliers, dont les bâtiments se trouvaient hors des murailles de la ville, près de la porte de l'Endrevie (1). Non encore réformé au milieu du XVI[me] siècle, ce couvent ne semble pas avoir été un foyer de vie ascétique et un bon exemple pour les fidèles. Aussi les habitants de Sarlat travaillèrent-ils, à partir de 1577, à l'établissement d'une maison de Récollets (2). C'est à ce désir qu'accéda l'évêque Louis II de Salignac en 1613 (3).

Le 10 juin 1612, jour de la Pentecôte, arrivèrent à Sarlat douze religieux récollets envoyés par leur Provincial à la demande des Sarladais. Le lendemain eut lieu une procession générale, au cours de laquelle fut plantée une croix sur l'emplacement du couvent qui allait être construit par eux. Avant qu'il fût achevé, on leur donna une maison où ils s'installèrent (4). Mais en 1613, les Récollets, désirant se loger dans le couvent des Cordeliers, obtinrent pour cela un bref du Pape. Le 27 mai, pour exécuter ce bref apostolique, l'évêque, accompagné des consuls de la ville fit commandement aux Cordeliers de se retirer de leur maison et d'aller dans un autre couvent de leur Ordre. Ils refusèrent naturel-

(1) Le couvent fut démoli en 1789. Cf. *Arch. Nat.*, G9 74, où est conservé un dossier relatif à cette démolition.

(2) DELORME (Père F. M.), *Tabula chronologica Provinciae... Tolosanae Fratrum Minorum Recolletorum*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 18 (1925), p. 248 et suiv.

(3) Sur Louis II de Salignac, Cf. J. VALETTE, *Le rôle politique et religieux des évêques de Sarlat, de* 1519 *à* 1688. Thèse d'Ecole des Chartes, 1955.

(4) *La Chronique de Tarde*, édition de Gérard, p. 334.

lement. Louis II de Salignac aurait temporisé ; mais la foule, sans égards pour leur habit, les mit hors du couvent avec violence. L'évêque, le 29 mai, installait les Récollets à leur place (5).

Mais les Cordeliers, expulsés par la force, firent appel au Parlement de Bordeaux, et ils furent réintégrés dans leur maison par arrêt du 9 juillet 1614 (6). D'ailleurs, par une lettre du 21 novembre 1613, le Cardinal-protecteur ordonnait aux Récollets de restituer aux Cordeliers le couvent de Sarlat (7). Ils n'avaient donc pas obéi aux injonctions de leur supérieur. Les Sarladais, poussés par leur désir de conserver les Récollets, organisèrent une quête et achetèrent, dans un faubourg de la ville, une grande maison et plusieurs petites. Les Récollets y logèrent et, le 15 août 1615, ils y célébrèrent la messe (8). En 1618, ils commencèrent la construction de leur couvent. Le 3 juin, jour de la Pentecôte, Louis II de Salignac, avec son chapitre et les prêtres de la paroisse de Sarlat, en posa solennellement la première pierre, après l'avoir bénite (9). Grâce aux générosités des habitants (10), la construction avança rapidement, et tout était terminé en octobre 1626. Le 1[er] novembre, les Récollets célébraient la première messe dans leur nouvelle église (11). Dans ce couvent, est-il écrit : « *Semper viget studium philosophiae vel theologiae* (12). C'est ainsi que fut établi à Sarlat un couvent

(5) *La Chronique de Tarde*, p. 335, et *Chronique manuscrite de Tarde* (extraits de la), Bibl. Nat., coll. Périgord, vol. 3, fol. 271 v°.

(6) *Tarde*, p. 335, et *Chronique manuscrite de Tarde* (extraits de la), Bibl. Nat., coll. Périgord, vol. 3, fol. 271 v°. — Cet arrêt a disparu des archives du Parlement de Bordeaux.

(7) « *Litterae Protectionis, quibus jubet quibusdam Recollectis Galliae ut restituant observantibus conventum Sarlatensim* ». — L'acte lui-même est perdu ; il n'est connu que par les tables des registres, conservées au couvent franciscain des Santi Quadrante à Rome. Ed. R.P. Joseph M. Prou y Marti, O.F.M., dans *Archivum franciscanum*, t. XI (1918); cité par Sessevalle (Fr. de) dans *La France franciscaine*, t. IV (1921), p. 188.

(8) *Tarde*, p. 335.

(9) *Tarde*, p. 336-337, et Bibl. Nat., coll Périgord, vol. 3, fol. 272 v° — Le premier Gardien du couvent, le Père Etienne Phocas, mourut le 5 mai 1618 et fut enseveli dans l'église des Pénitents bleus. Cf. DELORME (Père M.), *op. cit.*, p. 241.

(10) Deux bourgeois de Sarlat, Léonard Richars et Guillaume Cremoux, donnèrent chacun 1 500 livres pour la construction de l'église. Hélie de Vayssières, chirurgien, fit exécuter le retable.

(11) *Continuation de la Chronique de Tarde*, éd. J. Valette, p. 1.

(12) DELORME (Père M.), *op. cit.*, p. 248.

de Récollets qui, oubliant par la suite tout ce qu'ils devaient à Louis II de Salignac, causèrent les plus graves ennuis à ses successeurs.

Le successeur de Louis II de Salignac, Jean de Lingendes, qui connaissait l'état de délabrement de son diocèse, continua à favoriser leur Ordre. Le 14 avril 1644, à la demande des habitants de Montpazier, il autorisait la création d'un couvent de Récollets, pensant que leur influence amènerait la conversion des nombreux protestants qui subsistaient dans cette petite ville : « *...Ut suis piis exemplis et doctrina catholicos in fide confirmarent, et haereticos qui in illa potentiores et plures erant ab erroribus revocarent* » (13). Les seigneurs de Biron se chargèrent de doter le nouvel établissement (14). Pendant ce temps, le couvent de Sarlat prospérait, sous la direction du Père Sixte Firbois, qui mourut le 14 avril 1644 et qui fut remplacé par le Père Pierre de Noyon, prédicateur assez connu de l'Ordre. A sa mort, le 26 juillet 1652, le Père Léon Vaquier lui succéda (15).

L'évêque et les Récollets semblent avoir été en bons rapports, d'après ce qui ressort de l'absence de textes, jusqu'aux environs de 1656. A cette date, soudain, les choses se sont envenimées et il y eut lutte ouverte entre les Récollets de Sarlat et Nicolas Sevin, puis François II de Salignac (16). Quelle fut la cause de ces discordes ? Il est difficile de le dire. Les Archives franciscaines sont muettes à ce sujet, et les plaintes des évêques ne nous sont connues que par des documents judiciaires, requêtes et arrêts. Il semble qu'il y ait eu un relâchement très accentué de la discipline des Récollets ; naturellement portés, comme tout Ordre monastique, à empiéter sur les pouvoirs de l'ordinaire, ils ne purent se résoudre, lorsque l'évêque voulut faire respecter ses droits, à obéir à ses commandements. Notons d'ailleurs que ce mouvement d'indépendance de la part des Réguliers est un fait général en cette deuxième moitié du XVIIme siècle. Les procès-verbaux des Assemblées générales du Clergé de 1660 et de 1665 nous montrent les multiples protestations de l'épiscopat français. Néanmoins, les différends qui opposèrent les

(13) DELORME (Père Ferdinand M.), *Tabula chronologica...*, p. 258. Au sujet de Jean de Lingendes, cf., J. VALETTE, *op. cit.*

(14) *Continuation de la Chronique de Tarde*, p. 15.

(15) Cf. DELORME (Père F. M.), *op. cit.*, p. 241 et suiv.

(16) Sur ces deux évêques, cf. J. VALETTE, *op. cit.*

Récollets de Sarlat et leur évêque sont parmi les plus importants. Les encouragements du Parlement de Bordeaux n'y furent pas étrangers.

La discipline s'était fortement relâchée dans les couvents du diocèse de Sarlat vers 1655; les Mendiants changeaient de couvent de trois ans en trois ans; aussi il était difficile de les connaître avec exactitude. Bien plus, de nouveaux arrivants, étrangers au diocèse, se mirent à prêcher et à confesser sans s'être présentés à l'évêque, ni à son vicaire général (17), et commirent « par ce moyen des sacrilèges et des nullités manifestes au sacrement de la Pénitence ». Un pareil état de choses ne pouvait qu'amener des heurts avec Nicolas Sevin, évêque imbu de son autorité et de ses prérogatives.

L'origine de l'affaire est très curieuse. En 1656, la Supérieure du couvent de Sainte-Claire de Sarlat, s'aperçut que la clôture des bâtiments avait été brisée, et « qu'il s'y commettoit des crimes execrébles ». Aussi, accompagnée de treize religieuses, se plaignit-elle à Nicolas Sevin. Celui-ci, par une ordonnance du 4 novembre 1656, ordonna à son official, Gabriel de La Brousse, d'informer sur les crimes énoncés. Ce qu'il fit en compagnie du promoteur et, son enquête achevée, il renouvela les inhibitions et défenses édictées par l'évêque.

C'est alors que les Récollets essayèrent de résister aux mesures qui les frappaient. Mais, n'osant eux-mêmes se rendre appelants, ils poussèrent quelques religieuses à attaquer devant le Parlement la sentence de l'official. Notons que cette sentence reprenait celle de l'évêque, que l'on ne songea pas à contester. Sur cet appel, le Parlement assigne les religieuses plaignantes et instigantes, et les official et promoteur. Gabriel de La Brousse refusa de comparaître et, pendant trois ans, on ne parla plus de l'affaire (18).

(17) C'était donc une violation du pouvoir de l'évêque. Cf. *La Déclaration de l'Assemblée générale du Clergé de France tenue en* 1645 (Bibl. Nat., L d 5 183) : pour confesser il fallait que les religieux aient obtenu la permission écrite de l'évêque diocésain. Il en était de même pour prêcher. « Il est défendu à tous Religieux, mesme à ceux qui se disent exempts, de prescher en aucunes églises, sans la permission de l'evesque diocésain et sans avoir receu Mission de luy, mesmes dans les églises de leurs monastères, sans sa bénédiction ». Texte édité dans Arch. Nat., G 8* 651, fol. 273. Ce texte avait été signé par Jean de Lingendes.

(18) Cf. un arrêt du Conseil du Roi du 16 juillet 1658. Nous n'avons pas retrouvé, aux Archives Nationales, le texte original. Les Archives

Mais une nouvelle contestation devait tout rallumer. Le Père Joseph Chastain, Récollet, prêchant dans la chapelle des religieuses de Sainte-Claire, avait avancé une théorie scandaleuse sur la doctrine de l'impureté. Le promoteur du diocèse, saisi de plaintes, demanda à Gabriel de La Brousse, official et vicaire général, d'informer et décréter contre le Père Chastain, et d'ordonner aux supérieurs des différents couvents de présenter à l'Ordinaire les religieux qu'ils désiraient envoyer confesser. Acquiesçant à cette demande, Gabriel de La Brousse, le 31 octobre 1657, jeta l'interdit sur les religieux jusqu'à ce qu'ils aient obéi aux instructions (19). Seuls de tous les religieux, les Récollets, et en particulier le Père Chastain, s'élevèrent contre cette décision, et ils se rendirent appelants comme d'abus, et leur appel fut relevé par le procureur général, joignant à leur appel, le 4 décembre 1657 (20), celui qui avait été précédemment porté par certaines religieuses du couvent de Sainte-Claire.

Cet appel fut relevé par le procureur général du Parlement de Bordeaux. Forts de cet appui, les Récollets firent assigner le vicaire général et, le 17 mai 1658, ils obtinrent un arrêt par lequel ils furent réintégrés dans leurs fonctions de prêcher et de confesser, « avec inhibition de ramener à exécution le décret de prise de corps donné sur le défaut du Père Chastin ». Nicolas Sevin, dans la requête qu'il présenta au Roi pour obtenir cassation de cet arrêt, faisait remarquer que le Parlement avait outrepassé ses pouvoirs, en ayant jugé sur la matière la plus spirituelle qui soit, celle de la doctrine et de la prédication, pour laquelle l'approbation épiscopale est absolument nécessaire, et celle de la confession où la dite approbation est nécessaire pour la validité du sacre-

du Parlement de Bordeaux, pour des motifs faciles à comprendre, ont été mutilées. Fort heureusement le texte en a été publié chez Vitré, imprimeur ordinaire du Roi. L'arrêt est conservé aux Archives Nationales, série A D + 340, pièce 33. L'arrêt est d'autre part édité dans *Actes, Titres et Mémoires du Clergé*, t. V, Col. 336 et suiv. et dans *Recueil des Edits, Déclarations obtenus... pendant l'agence de M. les abbés de Roquespine et Thoreau...*, fol. 234-v°-241 (Bibl. Nat., Ld 5 242).

(19) Déjà le 16 février 1657, Gabriel de La Brousse, avait sur requête des religieuses, interdit au Père Bonaventure, Provincial des Récollets, et à tout autre membre de son Ordre, de faire acte de juridiction dans le monastère de Sainte-Claire de Sarlat. Cf. *Recueil des Edits... obtenus pendant l'agence des abbés de Roquespine et Thoreau*, p. 300.

(20) *Ibid.*, p. 301.

ment. Sans elle, toutes les confessions sont nulles, et ainsi le Parlement trompe « par ce moïen les peuples qui croiront être absous et ne le seront pas ». Nicolas Sevin aurait d'ailleurs pu, se plaçant sur un plan de procédure, rappeler la « déclaration du Roi sur le cahier présenté à Sa Majesté » : « Ne pourront les evesques, leurs grands vicaires, officiaux et promoteurs, en appel comme d'abus estre pris à partie ou condamné en amande, nonobstant tous usages à ce contraire » (21). Et cette défense, précise la déclaration, s'applique en premier lieu aux Parlements.

En conséquence Nicolas Sevin demande au Roi de casser l'arrêt du Parlement et de défendre désormais à cette Cour de connaître de l'approbation des confesseurs et prédicateurs. Le Roi, le 16 juillet 1658, cassa l'arrêt et suivit la conclusion de l'évêque (22).

Mais la volonté royale ne réussit pas à faire céder le Parlement de Bordeaux et les Récollets. Le 18 juillet, la Cour, reprenant son jugement du 27 mai 1658, mit les parties hors de cause, mais, s'attaquant à Gabriel de La Brousse, établit que le vicaire général a mal engagé l'affaire, et le condamne à une amende, avec menace de saisie de son temporel. Le 20 septembre, l'arrêt était renouvelé. Nicolas Sevin, en accord avec les Agents généraux du Clergé, interjeta appel, montrant que le Parlement a jugé de matières spirituelles, et il requiert l'annulation de l'arrêt du 18 juillet « comme donné par attentast... et au préjudice des privilèges du Clergé ».

Confirmant son premier arrêt, le Conseil privé, le 24 décembre 1658, ordonne qu'il sera exécuté et, sans s'arrêter aux divers arrêts du Parlement de Bordeaux, il fait inhibition à cette Cour de prendre connaissance de l'affaire, et renvoie les Récollets devant les juges ecclésiastiques (23).

Ce nouvel arrêt ne fut pas plus respecté que le précédent. Aussi Nicolas Sevin, appuyé par les Agents généraux du Clergé, présenta une nouvelle requête. Retraçant la genèse de l'affaire, il insiste plus sur l'attitude du Parlement de

(21) Article XVII de la Déclaration. Ed. *Recueil des Edits... obtenus pendant l'agence de M. les abbés Roquespine et Thoreau*, p. 155.

(22) Cf., note 18.

(23) Arch. Nat., E 1708, pièce 159, éd. dans *Actes, Titres et Mémoires du Clergé*, t. V, col. 340-347, et dans *Recueil des Edits... obtenus pendant l'agence de M. les abbés de Roquespine et Thoreau*, fol. 242 v°-255.

Bordeaux que sur le comportement des Récollets, et cela à très juste raison. Dépassant le cadre du diocèse, le Parlement essaye, malgré les défenses royales, d'attirer à lui des causes qui sans aucun doute sont hors de sa juridiction. Ses sympathies, tout au moins celles du procureur général, vont manifestement aux Récollets, ce qui entraîne la Cour à rendre des arrêts critiquables en droit sur un plan de procédure, même si on laisse de côté la question de compétence. Les divers arrêts sont en eux-mêmes contradictoires. D'une part, le Parlement met les parties hors de cause, et néanmoins ordonne que le vicaire général lèvera l'interdiction avec menace de saisie de son temporel ; et d'autre part, il avait levé les dites interdictions en permettant aux religieux de continuer de prêcher et de confesser. Bien plus, « ledit promoteur du diocèse de Sarlat est la partie intrigante et principale », c'est lui qui a été assigné par le procureur général, il a constitué procureur, il a plaidé. « Néanmoingz, par une industrie plene de malice, deux arrestz donné sur ce subiect se trouvent dressés en telle sorte que dans les quallités il n'est fait aucune mention dudit promoteur, ains seullement dudit de la Brousse ». Une autre raison est avancée par Nicolas Sevin : le Parlement condamne les interdictions promulguées par le vicaire général, mais il n'a jamais demandé à examiner ces interdictions, s'étant contenté des allégations des Récollets, partie plaignante.

Le vicaire général n'ayant pas obéi aux arrêts du Parlement, a vu ses biens saisis, par arrêt du 25 août 1658, exécuté le 7 septembre.

Aussi Nicolas Sevin prie le Roi de casser les arrêts du Parlement de Bordeaux, en particulier le dernier, en vertu du précédent arrêt du Conseil privé, daté du 18 juillet de la même année.

Par arrêt du 23 décembre 1658, rendu à Lyon, le Roi cassait et annulait « touttes les assignations, condamnations, saisies et contraintes faictes contre led. de la Brousse » et « faict les expresses inhibitions et deffenses audit parlement de Bordeaux de prendre cognoissance du faict dont est question ». Il renvoie à nouveau les Récollets devant les juges ecclésiastiques » (24).

(24) Arch. Nat., E 1709, pièce 159.

On put penser un instant que l'affaire prendrait fin. Le Gardien des Récollets de Sarlat, Gabriel Barrines, à une date que nous ignorons (vraisemblablement dans les premiers mois de l'année 1659), signa les articles d'un bref pontifical adressé à l'évêque d'Angers au sujet de multiples différends avec les Récollets de son diocèse. Nicolas Sevin, devant une attitude aussi conciliante, crut la paix revenue, et il redonna aux moines la permission de prêcher et de confesser. Mais ce n'était qu'une fausse apparence. Les Récollets ne partageaient pas les opinions de leur Gardien. Ils le déposèrent « en déclamant partout contre la soubmission, de touttes lesquelles choses et autres suites fâcheuses il en estoit resté plusieurs désordres dans lad. ville et diocèze de Sarlat à l'arrivée dud. seigneur de Salaignac » (25).

La résignation de Nicolas Sevin ne désarma pas les Récollets et ils continuèrent leurs menées sous l'épiscopat de son successeur. Comme ce dernier l'écrivait au Pape, les moines s'élevaient, non contre la personne des évêques, mais contre leur charge : « *...comperi fratres istos Episcopi decessoris non magis quam episcopalis ipsius dignitatis juratos hostes* » (26).

Nicolas Sevin, lors du deuxième procès devant le Conseil du Roi, avait demandé aux Agents généraux du Clergé de l'aider de leur autorité. François II de Salignac fit appel à l'Assemblée générale du Clergé. Le 25 février 1661, l'évêque de Saintes (27) présenta à cette compagnie un acte signifié de la part des Gardiens des Récollets de Sarlat à François de Salignac, contre une ordonnance qu'il avait décernée et qui portait défense à tous prêtres réguliers et séculiers d'administrer le sacrement de Pénitence sans sa permission. Lecture faite, l'Assemblée décida « de travailler à la recherche des moyens pour empêcher de telles insolences à l'avenir ». Et les évêques de Saintes et de Tulle (28) furent chargés de recevoir les Récollets, délégués par leur Ordre, pour étudier avec eux les moyens de réparer les insolences commises envers l'évêque de Sarlat (29).

(25) Arch. Nat., E 1714, pièce 34. François II de Salignac de la Mothe-Fénelon, évêque de Sarlat de 1659 à 1688. Cf. J. VALETTE, *op. cit.*

(26) Bibl. de l'Arsenal, ms. 5172, pièce 30.

(27) Louis de Bassompierre, évêque de Saintes de 1649 à 1676.

(28) Louis de Rechignevoisin de Guron, évêque de Tulle de 1653 à 1671.

(29) Cf. *Procès-verbaux des Assemblées*, t. IV, p. 639.

Est-ce cette intervention qui précipita les choses ? Le 26 février, donc le lendemain, le Conseil du Roi rendait un nouvel arrêt sur requête de François II de Salignac. Ce dernier expliquait longuement quelle avait été son attitude depuis le début de son épiscopat. Il avait trouvé la situation confuse, mais « le Seigneur suppliant poussé de l'esprit d'amour et de charité n'a voulu à son avènement dans son diocèse user des veois de rigueur dont son authorité épiscopalle lui donne le droit, mais a voulu tacher de les ramener avec douceur à leur devoir ». Les Récollets n'en continuèrent pas moins leurs désordres « au préjudice desd. deffences du suppliant publiées en la présence desd. Récollets et affichées à la porte de leur église de Sarlat », malgré les défenses « obtenues sur le mesme fait dont il s'agit par le prédécesseur du suppliant ». François II de Salignac demandait au Roi d'ordonner ques les Récollets du diocèse obéissent à ses ordres et règlements, « avec inhibition de passer outre et de se pourveoir pour raison de touttes les circonstances et dépendances desd. Contestations meues et à mouvoir sur le fait de la juridiction épiscopalle... » au Parlement de Bordeaux.

Le Roi, suivant les conclusions de la requête, accordait à l'évêque ce qu'il demandait (30).

Cet arrêt ne devait pas, lui non plus, clore l'affaire. Le 18 mars, à la demande du vicaire général de l'évêque de Sarlat, l'évêque de Saintes communiquait à l'Assemblée la signification faite à François II de Salignac par les Récollets contre l'ordonnance citée plus haut, et l'Assemblée décide de demander un arrêt du Conseil, déchargeant l'évêque de Sarlat de cette assignation, avec défense aux Récollets de se pourvoir ailleurs qu'à ce même Conseil du Roi (31).

Le 31 mai, l'évêque de Saintes intervint à nouveau, cette fois au nom des évêques de Cahors et de Sarlat. Les Récollets n'ont pas voulu suivre l'accommodement qui avait été proposé par les délégués de l'Assemblée, et ils intriguent au Conseil du Roi pour obtenir un arrêt qui serait préjudiciable à l'autorité des deux évêques. Aussi l'Assemblée chargea-t-elle ses Agents généraux de demander au Chancelier tout son appui pour cette affaire. L'évêque de Saintes fut en outre chargé de rédiger une lettre circulaire, adressée aux

(30) Arch. Nat., E 1714, pièce 34.
(31) Ibid.

prélats de Guyenne, les priant d'interdire aux Récollets de la province toutes fonctions juqu'à ce que leurs supérieurs aient présenté des excuses à François II de Salignac et à Nicolas Sevin (32).

La lettre circulaire, présentée à l'Assemblée le 15 juin, fut approuvée et envoyée sur-le-champ.

Toutes ces mesures n'arrêtèrent pas les menées des Récollets, tant à Rome et à Bordeaux qu'à Paris. Un arrêt du Conseil privé le 7 septembre 1661 (33) renvoyait en Cour de Rome le Père Urbain Landrodie, qui avait interjeté un appel comme d'abus contre l'ordonnance de François II de Salignac. Mais les Récollets causaient de nombreuses difficultés, et vraisemblablement intriguaient au Parlement de Bordeaux, qui s'était vu retirer le droit d'informer au sujet des « appellations comme d'abus interjectées par lesd. Récollets des ordonnances dud. seigneur evesque données au subjet des prédications, confessions, publications d'indulgences et expositions du Saint Sacrement ». Pour couper court à toutes nouvelles demandes des Récollets, le Conseil privé rendit un arrêt, le 7 mars 1662, qui, renouvelant le renvoi en Cour de Rome, déboutait les plaignants de sa juridiction sous le prétexte d'éviter aux moines les frais de deux procès. Une clause spéciale interdisait au Parlement de Bordeaux de s'occuper de l'affaire (34).

Une ultime tentative de conciliation fut tentée en avril 1662. Elle fut l'œuvre de l'archevêque de Paris, Pierre de Marca. Le projet d'accommodement qu'il rédigea était très favorable à l'évêque de Sarlat. Les deux parties devaient cesser tous les procès engagés, « tant en l'officialité de Sarlat qu'au Parlement de Bourdeaux, au Conseil et ailleurs... » Les Récollets devaient obéir aux décisions de l'évêque pour la confession et la prédication, et les quêtes. François II de Salignac, enfin, devait s'entremettre auprès de Nicolas Sevin « afin qu'il luy plaise de recevoir les respects et soumission desdicts Recollects et les remettre en ses bonnes grâces » (35). Les Récollets rejetèrent le projet d'accommodement.

(32) Ibid.
(33) Arrêt non conservé, connu par un arrêt du 7 mars 1662, Arch. Nat., E 1715, pièce 27.
(34) Arch. Nat., E 1715, pièce 27.
(35) Bibl. Nat., coll. Baluze, ms. 112, fol. 50. Voir la pièce justificative publiée à la suite de cette étude.

Il ne restait à François II de Salignac qu'à mener vigoureusement l'affaire à Rome. Aussi envoya-t-il au Pape une supplique, dont nous ignorons la date (36). Le texte en est extrêmement habile. Son auteur fait remarquer que les différends sont antérieurs à son épiscopat et qu'ils avaient pris naissance pendant que régnait Nicolas Sevin, « ...*decessor noster, eximiae quidem vir lenitatis ac pietiatis maximae* ». Les actes des moines sont extrêmement regrettables : « *Quidam fratres... graves jam in Ecclesia Sarlatensis... turbas excitabant... Cum enim fratres illiusmodi et parum laudatis moribus et praesertim non ita culta monialium quarundam administratione, offendicula populo saepe paravissent* ». Nicolas Sevin avait essayé d'abord de les ramener à la sagesse, mais il n'avait rencontré que de l'opposition. On aurait pu penser qu'ils se réconcilieraient avec le nouvel évêque : « *Odia quidem tam atrocia boni omnes finienda tandem speraverant cum decessor praestantissimus ab ecclesia Sarlatensi migravit* ». Ce fut tout le contraire : « ...*in omnem licentiam turpius effusi sunt* ». Ils publient contre lui des libelles infâmants, qu'ils affichent aux portes des églises : « ...*Libellos infamantes in nos evulgatos ipsis sacrarum aediaum effixerunt* ». Après plusieurs procès, le Roi renvoie l'affaire au Saint-Père : « ...*remque totam ad Sanctitatis Vestrae judicium postulantibus nobis sanxit remittendam* ». Aussi François II de Salignac s'adresse-t-il au Pape, en se réjouissant que la cause soit ainsi portée devant le tuteur et le vengeur des évêques.

Nous ignorons comment le procès se termina. Très vraisemblablement en faveur de l'évêque. Après cette date, on ignore tout des rapports de François II de Salignac avec les Récollets (37).

Le calme une fois revenu, le couvent des Récollets connut une période de prospérité. En 1683, « les Récollets establirent dans leur couvent de Sarlat le noviciat de leur province, mais il n'y resta que jusques en 1685 qu'ils le portèrent à Tulle » (38).

(36) Bibl. de l'Arsenal, ms. 5172, pièce 30. Copie informe, non datée. Postérieure au mois d'avril 1662.

(37) Nous avons, aux Archives Vaticanes, dépouillé les registres de la Nonciature de France. Nous n'y avons trouvé aucune allusion relative aux Récollets de Sarlat.

(38) *Continuation de la Chronique de Tarde*, p. 28.

Cette lutte acharnée, ces rébellions des moines, ne peuvent manquer de nous surprendre. Elles révèlent un curieux relâchement des mœurs dans un Ordre appelé cinquante ans plus tôt à Sarlat pour contrebalancer la néfaste influence des Cordeliers ! Et ce relâchement ne semble pas particulier aux Récollets de Sarlat.

Ce qui peut nous étonner aussi, c'est l'attitude du Parlement de Bordeaux. Certes, il essaye d'attirer à lui le plus de causes et d'empiéter sur les cours ecclésiastiques. Ce fut toujours l'inclination des Cours royales. Mais la tendance de ses arrêts nous semble curieuse : il défend les Récollets contre les évêques. Il prend en quelque sorte parti pour les moines, par définition ultramontains, contre des évêques de l'Eglise gallicane. Est-ce là le Gallicanisme des Cours souveraines ! Et par un curieux renversement, ce sont les évêques qui portent leurs causes à Rome.

***

TEXTE

1662, avril. — Paris (?)

Projet d'accommodement entre M. l'évêque de Sarlat et les Récollets de la même ville, fait au mois d'avril 1662 *par Mr de Marca, archevêque de Paris.*

(B. Bibl. Nat., coll. Baluze, ms. 112, fol. 50).

Les pères Recollets de Sarlat iront rendre leurs respects au Seigneur Evesque et le prieront de les recevoir en ses bonnes grâces ; et l'on espère de la bonté dudict seigneur qu'il le fera, et qu'il fera connoitre par des actions publiques qu'il les a receus en ses bonnes grâces. Et en suite ils se departiront reciproquement de toutes les instances qui ont esté meues sur leur differend, tant en l'officialité de Sarlat qu'au Parlement de Bourdeaux, au Conseil et ailleurs ; tenans pour non advenus les Arrets, jugemens, sentences et tout ce qui a esté faict de part et d'autre jusqu'à present.

Tous les religieux se presenteront à luy pour recevoir son approbation, pour entendre les confessions suivant le concile de Trente. Comme ils présenteront aussi pour avoir la permission de prescher, conformement audict concile. L'exposition du St Sacrement se fera dans l'église desdicts Recollets aux jours des festes solennelles en la forme qui se practique

en la ville de Bourdeaux, qui est la métropole de la province.

Ils continueront leurs questes ordinaires et accoustumées dans la ville et dans le dioceze. Et s'ils ont besoin d'en faire d'extraordinaires, ils seront tenus d'en demander permission speciale audict seigneur évesque.

Pour le procez pendant au Parlement de Bourdeaux et au Grand Conseil entre messires les officiers du Présidial et le Procureur du Roy à l'occasion du susdict different, le seigneur évesque est prié d'interposer son credit pour l'assoupir afin qu'il n'y aye aucun sujet de division.

Il employera aussy son autorité pour reconcilier par les voies justes et raisonables avec les religieux tous ceux qui ont pris party contr'eux, tant ecclesiastiques que laiiques, et particulièrement le curé d'Archignac, et les sieurs Braconat, Gaurene et Le Bon.

Le seigneur evesque et les dicts Recollets se départiront réciproquement comme il est écrit au présent article.

Le seigneur évesque est prié de s'employer envers M. l'evesque de Caors, afin qu'il luy plaise de recevoir les respects et soumission des dits Recollects, et les remettre en ses bonnes grâces.

Jean VALETTE,
archiviste-paléographe.

LA SOI-DISANT OPPOSITION

DE

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE A SAINT BENOIT

On sait que saint Benoît a écrit dans sa Règle : *...ut mens nostra concordet voci nostrae.* Environ sept siècles plus tard saint François d'Assise écrivait dans une de ses lettres : *...ut vox concordet menti.* Cette inversion manifeste des mots *mens* et *vox*, signifie-t-elle une opposition consciente, réelle et, peut-être, faite à dessein ? En d'autres termes, saint François, en invertissant la formule de saint Benoît, a-t-il voulu prescrire à dessein une autre attitude dans la prière de l'office divin que celle de saint Benoît ?

Presque tous les auteurs du XXme siècle qui se sont référés aux deux formules indiquées, sont d'avis qu'il y a opposition réelle entre les deux patriarches (1). On peut cependant se demander, si les auteurs n'ont pas oublié d'étudier les formules de saint Benoît et de saint François dans leur milieu historique, en tenant compte du contexte (2). C'est ce que

(1) J. BRINKTRINE, *Das römische Brevier*, 1932, p. 50-51. (Aussi en l'italien : GIOVANNI BRINKTRINE, *Il breviario romano*, 1946, p. 47). CASEL, JbL 219-220. DAUSEND, *Liturg.*, p. 819 (FS 169-170). WARNACH, LL 172-173. — W. Lampen, O.F.M. se contente de fixer la dépendance de saint François de saint Benoît (voir *Studi Franciscani* 6 (1922) 98, et *Archivum Franc. Histor.* 17 (1924) 446). H. Felder, O.F. M. Cap., mentionne seulement les versions de saint Benoît et de saint François (*Geschichte wissenschaftl, Studien im Franziskanerorden*, etc..., 1914, p. 431).

(2) R. Vernay (DSp I, sub voce *Attention*) déçoit ici. Cet auteur saute de saint Thomas d'Aquin à Suarez, comme si saint Thomas avait enseigné la même chose que Suarez. Justement dans l'intervalle de trois siècles entre ces deux auteurs, la transition s'opérait de l'attention classique à l'attention moderne. L'opinion vraie de saint Thomas

nous nous proposons de faire dans cette étude. Seulement après cela nous essayerons de découvrir la relation vraie entre la prescription de saint Benoît et celle de saint François d'Assise.

Par conséquent notre étude sera divisée comme suit :

I. — L'attention dans la prière jusqu'au temps de saint François ;

II. — En quoi les deux formules concordent ;

III. — En quoi elles diffèrent.

Dans cette enquête nous n'étudierons que les auteurs antiques de l'Eglise latine ou occidentale.

I

L'ATTENTION DANS LA PRIERE JUSQU'AU TEMPS DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE.

Conformément à l'idée traditionnelle et générale, concernant l'attention dans la prière, voici la règle unanime : *faites attention à ce que vous dites dans la prière.*

La forme cependant, dans laquelle cette prescription était rédigée, oscillait, principalement aux premiers siècles de l'Eglise. Voici un résumé des différentes versions, négatives et affirmatives (3).

1. — *Versions négatives.*

Le premier qui dans l'Eglise occidentale a écrit sur l'attention dans la prière, semble avoir été saint Cyprien (+ 258) dans son *Liber de oratione dominica,* composé probablement en 252 (4), où il dit :

d'Aquin dépasse cependant le cadre de cette étude. Nous parlerons dans une étude suivante de l'idée de saint Thomas sur l'attention dans la prière. — Les auteurs de l'*Ench. Ascet.* n'avaient pas vu que déjà avant le VII[e] siècle il existait une tradition générale par rapport à l'attention religieuse.

(3) On trouvera des résumés des diverses versions dans PL 66, col. 478, et dans PL 103, col. 915-928.

(4) CAYRÉ, *Patrol.,* t. I, p. 246. — Le texte se trouve dans PL 4, 539, et aussi entre les œuvres de saint Augustin, PL 47, col. 1125. *Ench. Ascet.* donne un extrait (n. 161).

> Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, vigilare et incumbere ad preces toto corde debemus. Cogitatio omnis carnalis et saecularis abscedat, *nec quidquam tunc animus quam id solum cogitet, quod precatur.* Ideo et sacerdos ante orationem, praefatione praemissa, parat fratrum mentes dicendo : Sursum corda, ut dum respondet plebs : Habemus ad Dominum, admoneatur *nihil aliud se quam Dominum cogitare debere.* Claudatur contra adversarium pectus, et soli Deo pateat, nec ad se hostem Dei tempore orationis adire patiatur. Obrepit enim frequenter et penetrat, et subtiliter fallens preces nostras a Deo advocat, ut *aliud habeamus in corde, aliud in voce,* quando intentione sincera Dominum debeat, *non vocis sonus, sed animus et sensus,* orare. Quae autem segnitia est alienari et rapi ineptis cogitationibus et profanis, cum Dominum deprecaris, quasi sit *aliud quod magis debeas cogitare quam quod cum Deo loqueris ?*

De la même façon négative, peu différente de saint Cyprien, saint Augustin (+ 430) s'exprime dans le passage suivant :

> Est autem clamor cordis magna cogitationis intentio, quae cum est in oratione, magnum exprimit desiderantis et petentis affectum, ut non desperet effectum. Tunc porro in toto corde clamatur, *quando aliunde non cogitatur.* Tales orationes rarae sunt multis, crebrae autem paucis; omnes vero, utrum cuiquam, nescio. (PL 37, col. 1585).

Dans un passage bien connu, saint Isidore (+ 636) en dit autant, en faisant allusion au texte précédent de saint Augustin :

> Pura est oratio, quam in suo tempore saeculi non interveniunt curae; longe autem est a Deo animus, qui in oratione cogitationibus saeculi fuerit occupatus. Tunc ergo veraciter oramus, quando *aliunde non cogitamus.* Sed valde pauci sunt, qui tales orationes habeant. Et licet in quibusdam sint, difficile tamen ut semper sint. (PL 83, col. 673, n. 8).

Des variations de cette version négative se trouvent chez Hugues de Saint-Victor (+ 1141) (5), chez Saint Bernard (+ 1153) (6) et chez Thomas de Froidmont (+ 1170) (7).

(5) Quando ergo in oratione verba proferimus, si cogitamus quod loqui-

2. — *Versions affirmatives.*

Ici saint Ambroise (+ 397) semble avoir été le premier. La citation suivante lie l'attention dans la prière avec le texte célèbre du I Cor., 14, 15 :

> Aperit etiam Dominus clausam propositionem suam, cum aptum organum sibi et vas electionis invenerit, quod psalterium vocat : cujus similis Paulus dulcis gratiae cantilenam nervis omnibus sibi concinentibus resultavit, Sancti Spiritus plectro interiorem chordam, exterioremque pulsando, *ut et lingua oraret et mente.* Ideoque ait : Orabo spiritu, orabo et mente ; psallam spiritu, psallam et mente (I Cor. 14, 15). (PL 14, col. 1158, n. 7).

On rencontre la même chose, mais plus clairement, dans un hymne, où l'on retrouve, plus évoluées, les idées de la citation précédente. C'est peut-être pourquoi Cassiodore a déjà attribué l'hymne à saint Ambroise (8). Comme l'hymne paraît être une paraphrase du texte de saint Ambroise, il mérite d'être copié entièrement :

1. Bis ternas horas explicans
diei sol ingreditur,
ut sex idemque transigat
et noctis claudat aditum.

2. Nos ergo nunc confamuli,
Propheta dicti memores,
solvamus ora in canticis,
prece mixta, Davidicis.

3. Ut septies diem vere
orantes cum psalterio,
laudesque cantantes Deo,
laeti solvamus debitum.

4. Sic enim Christi gratia
precantibus dat veniam,
saepeque confitentibus
non aderit mors impia.

mur, facimus quod debemus. (PL 177, col. 598). On rencontre ce texte dans *Miscellanea*, une œuvre longuement attribuée à Hugues de Saint-Victor. Voir J. CHATILLON, *Autour des Miscellanea*, dans RAM 25 (1949), p. 299-305.

(6) Unde vos moneo, dilectissimi, pure semper ac strenue divinis interesse laudibus... Pure vero, ut nil aliud dum psallitis, quam quod psallitis cogitetis. (PL 183, col. 1011). Ce texte est cité par P. DEBONGNIE, C.SS.R., JEAN MOMBAER DE BRUXELLES, 1927, p. 187 ; F. VAN DEN BORNE, O.F.M., dans *Studia Catholica* 4 (1927-28), p. 354 ; B. DU MOUSTIER, dans *Ons geest, erf* 26 (1952), p. 205, etc.

(7) Tunc veraciter oras, quando aliud in corde non cogitas. (PL 184, col. 1271). Sur Thomas de Froidmont (de Beverley), voir CHEVALIER, *Bio-bibliog.*, t. 2. Voir aussi F. CAVELLERA dans DSp I, col. 1500.

(8) PL 70, col. 707 et col. 1407-1408. Voir aussi DACL I, col. 1350, n. 2, où V. Ermoni examine le témoignage de Cassiodore.

5. Memento non desit tamen
orantibus servis Dei,
quod Pauli vox Apostoli
servandum praedixit nobis.

6. Cujus vox hoc promeruit,
ut diceret idem Deo :
Orabo mente Dominum,
orabo simul spiritu.

7. *Ne vox sola Deo canat,*
sensusque noster alibi
ductus aberret fluctuans
vanis praeventus casibus.

8. Tunc enim Deo accepta est
oratio canentium,
si pura mens idem gerat,
quod explicat vos cantici
(9).

La version courante, qu'on rencontre chez beaucoup d'auteurs, est celle de la *Regula Augustini :*

> Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quod profertur in voce [ou : in ore]. (PL 33, col. 960; PL 103, col. 1214).

Cette version, qu'on peut dire classique, était suivie par maints auteurs, avec de petites variantes, comme par saint Césaire d'Arles (+ 543) (10), Nicétas de Rémésiana (+ c. 566) (11), Cassiodore (+ 570) (12), saint Isidore de Séville (+ 636) (13), Smaragde (+ c. 820) (14), Hugues de Saint-

(9) PL 17, col. 1173-1174. Les strophes 6-8 se trouvent aussi dans PL 16, col. 1411. — Les lieux suivants contiennent des réminiscences aux strophes 6-8 : PL 17, col. 1178 (IX); col. 1181 (XIV); col. 1186-1187; col. 1196 (XLIII); col. 1198 (L); col. 1199 (LIV); col. 1200 (LVI) et col. 1205 (LX).

(10) Cum vero psalmis et hymnis oratis Deum, id versetur in corde quod profertur in voce. (PL 67, col. 1110, et PL 103, col. 925 (XIII) et col. 927 (XVI.).

(11) ...ut non solum spiritu, hoc est sono vocis, sed et mente psallamus, et ipsum quod psallimus cogitemus... (PL 68, col. 371). - Quant à l'année de sa mort, CAYRÉ, *Patrol.*, t. I, p. 588, dit c. 566, mais *Clavis*, p. 115, dit : *obiit post* 414.

(12) Hunc autem modum sanctae orationis servandum devotissimus Christianus intelligat, ut idipsum cogitet quod orat, ipsum respiciat mente cui supplicat, omnes superfluas cogitationes excludat, aliud non admittat extraneum. (PL 70, col. 73, et PL 103, col. 917 (II).

(13) *Sententiarum liber III*, caput VII : Pura est oratio, etc. (Voir p. 183 de cette étude). (PL 83, col. 673). *Regula monachorum*, cap. VI, n. 2 : Quando celebrantur psalmorum spiritualia sacramenta, refugiat monachus risus vel fabulas; sed hoc meditetur corde, quod psallitur ore. (PL 83, col. 876, et PL 193, col. 562).

(14) Smaragde répète ce que saint Isidore avait dit dans le *Sententiarum liber* (voir note 13). (PL 102, col. 596-597).

Victor (+1141) (15), ainsi que par la Regula Magistri (16) et par la Regula Tarnatensis (17). Cette version, les Dominicains l'adoptaient encore plus tard, ainsi que toute la *Regula Augustini.*

Dès les premiers siècles de la chrétienté il y avait une troisième version, elle aussi affirmative, composée avec le verbe *concordare,* ou avec ses synonymes *consonare* et *convenire,* ou avec les substantifs et adjectifs dérivés *concordia, consonantia, concors, consonus,* etc. (18).

En rapport avec l'office divin, on se servait desdits vocables pour indiquer qu'on doit psalmodier à la même hauteur et aussi vite que les autres (19), ou qu'il faut y avoir accord entre la prière et la vie (20), mais aussi pour accentuer la règle traditionnelle de l'attention qui voulait qu'il y eût harmonie entre la voix et la pensée. Nous offrons ici quelques exemples :

> Ad tantum ergo et tale officium [divinum] cor pariter cum lingua conveniat. (*Smaragde*, dans PL 102, col. 839).

(15) *Expositio in Regulam Augustini :* ...si quod ore precamur, hoc mente meditemur. (PL 176, col. 892). — Selon Roger Baron l'authenticité de cette œuvre est « solidement probable » (*Rech. Sc. R.* 53 (1955), p. 360). Voir encore VERNET dans *Dict. de Théolog. Cath.* VII 1, col. 288, et CAYRÉ, *Patrol.*, t. 2, p. 442.

(16) Quod sonat in voce, ipsum sit et in mente psallentis. (PL 88, col. 1009). — Il va sans dire que par cette mention nous ne prétendons pas prendre parti dans la question fameuse, récemment suscitée sur la *Regula magistri.*

(17) ...psalmis et hymnis cum Dominum exoratur, ea plantentur in corde, quae proferuntur in voce. (PL 66, col. 981). Sur la date de cette Règle, voir *Clavis,* p. 314, n. 1851.

(18) Voir H. PÉTRÉ, *Charitas,* 1948, p. 315-319, et WARNACH, LL p. 179.

(19) NICÉTAS, *De psalmodiae bono :* Sed et vox omnium vestrum non dissona debet esse, sed consona... (PL 66, col. 371). Voir encore la Regula Pauli et Stephani, dans PL 66, col. 952 (VII). (*Clavis,* p. 314, n. 1850).

(20) Saint Bruno (+ 1101) : Psallere dicit orare Deum consona vocis modulatione, quae consonantia diversarum vocum in Ecclesia innuit omnes in consonantia fidei et vitae debere laudare. (PL 153, col. 199). Dans l'*Expositio super 7 visiones Apocalypsis* on rencontre ce texte curieux : Ille igitur sine intermissione orat, qui congruis temporibus mente et lingua Deum deprecatur et in bonis operibus assiduus est. (PL 17, col. 805).

Cum autem steteris coram Domino ad psallendum, omne studium, omnem vigilantiam adhibe, ut *mens cum lingua conveniat.* (Le prieur Bernard (+ 1152), dans PL. 153, col. 896).

Psallentium in ecclesia *mens concordare debet cum voce*, ut impleatur illud Apostoli : Psallam spiritu, psallam et mente. (Hugues de Saint-Victor, Expositio in Regulam Augustini, PL 176, col. 892) (21).

***

La conclusion de ce premier paragraphe paraît des plus évidentes. Soit que l'on dise négativement que rien ne soit dans la pensée qu'on ne prie avec la bouche; soit que l'on dise affirmativement qu'il faut avoir dans la pensée ce qui s'exprime par la voix, ou que la pensée doit concorder avec la voix, il est clair qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les trois versions données, mais seulement une différence textuelle ou accidentelle. C'est pour cela que l'on trouve deux ou trois versions chez le même auteur, quelquefois dans un seul passage, puisque les Pères n'ont pas vu de différence de valeur dans les trois versions.

Peut-on aussi conclure que l'attention uniforme, dans laquelle il y a de la concordance entre la voix et la pensée (22), était la forme unique qu'on connaissait jusqu'au temps de saint François d'Assise ? Quand les Pères insistaient sur ce qu'on ne devait pas penser à autre chose qui ne fasse partie

(21) WARNACH, LL p. 184, note 52, cite encore ce texte intéressant de saint Augustin : Concorda linguam cum corde tuo. Warnach a emprunté ce texte à une édition de *Sermones* de Mai (= A. Mai, voir DACL X 1, col. 1196-1202), que je n'ai pas pu voir.

(22) Et pas seulement dans l'office divin, mais aussi dans toute autre prière *publique* qui était récitée à haute voix, puisque saint Cyprien applique sa doctrine sur l'attention aussi à la préface de la messe et au Pater noster. Il semble que les Pères appliquaient encore la même doctrine à la prière *privée*, qui était alors récitée à voix basse. Ainsi saint Augustin : Clamor ad Dominum, qui fit ab orantibus, si sonitu corporalis vocis fiat, non intento in Deum corde, quis dubitat inaniter fieri ? Si autem fit corde, etiam *silente corporis voce*, alium quemlibet potest latere, non Deum. *Sive ergo cum voce carnis*, quando id opus est, *sive cum silentio*, ad Deum cum oramus, corde clamandum est. (PL 37, col. 1585).

du texte de la prière, ils s'opposaient seulement aux mauvaises pensées. Mais quant saint Bernard (+ 1153) défend de penser durant l'office divin à d'autres objets *bons* et *religieux* (23), on se demande si cela se faisait en son temps, en d'autres termes, si la double forme d'attention était déjà connue au XIIme siècle.

C'était peut-être contre Arnoul de Bohéries que saint Bernard réagissait (24). En tout cas, dans son opuscule très répandu, du moins plus tard (25), Arnoul a écrit : *Ad psalmodiam cor habeat* [quis], *nisi fortassis ad aliquid sublimius rapiatur* (PL 184, col. 1175). Cela ne semble pas être une concession, mais plutôt un conseil.

Ce cas nous avise cependant de tenir compte des découvertes qui peuvent encore s'ensuivre. Toutefois il ne semble pas trop osé de conclure que l'attention uniforme prédominait alors, et que la double attention était défendue, du moins dans l'office divin.

(23) Pure vero, ut nihil aliud, dum psallitis, quam quod psallitis cogitetis. Nec solas dico vitandas cogitationes vanas et otiosas; vitandae sunt et illae, illa dumtaxat hora et illo loco, quas officiales fratres pro communi necessitate quasi necessario frequenter admittere compellantur. Sed ne illa quidem recipere tum consuluerim quae forte paulo ante, in claustro sedentes, in codicibus legeratis, qualia et nunc me viva voce disserente, ex hoc auditorio Spiritus Sancti recentia reportatis. Salubria sunt : sed minime illa salubriter inter psallendum revolvitis. Spiritus enim Sanctus, illa hora, gratum non recipit, quidquid aliud quam debes, neglecto eo quod debes, obtuleris. (PL 183, col. 1011).

En des circonstances égales, saint Basile dit[e]: Qui autem hoc, et quae huic similia sunt, facit, neque audebit umquam neque ei licebit per otium quidquam cogitare eorum, *quae minime dirigantur ad fidei aedificationem, etiamsi bonum esse videtur*, nedum eorum, quae prohibita sunt et Deo non placent. (*Ench. Ascet.*, n. 279). A mon avis, il y a ici un cas tout différent, puisque saint Basile ne veut qu'exclure les pensées *profanes*, qui ne sont pas mauvaises.

(26) Arnoul de Bohéries était-il contemporain de saint Bernard ? B. Tissier le dit, mais sans prouver sa contestation. J. M. Canivez (DSp I, col. 894) estime que l'opuscule d'Arnoul se date des environs de 1200. Son argumentation est cependant aussi faible.

(25)Voir M. VILLER, S.J., dans RAM 3 (1929), p. 45-56.

II

LA CONCORDANCE DES VERSIONS DE SAINT BENOIT ET DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE AVEC L'ATTENTION UNIFORME.

Maintenant nous sommes suffisamment en état de confronter les versions de saint Benoît et de saint François d'Assise, afin d'établir que l'un et l'autre concordent avec l'attention uniforme et traditionnelle durant les onze premiers siècles de l'Eglise.

Voici la formule de saint Benoît dans sa Règle :

> Caput XIX. De disciplina psallendi.
>
> Ubique credimus divinam esse praesentiam et oculos Domini in omni loco speculari bonos et malos : maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad Opus divinum adsistimus. Ideo semper memores simus quod ait Propheta : Servite Domino in timore. Et iterum : Psallite sapienter. Et : In conspectu angelorum psallam tibi. Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu Divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, *ut mens nostra concordet voci nostrae* (26).

Dans une étude très érudite, Victor Warnach, O.S.B., a commenté la version de saint Benoît. Examinons cette étude selon sa valeur historique, après avoir décrit les précédents.

En l'an 1924, Hugo Dausend, O.F.M., avait écrit entre autres, que saint François d'Assise n'avait pas seulement adopté tout court la liturgie de la curie romaine, mais qu'il l'avait en outre enrichie. Cela sauterait aux yeux, selon Dausend, en comparant la version de saint Benoît et celle de saint François. La conclusion de Dausend était celle-ci :

« L'un et l'autre, saint Benoît et saint François, veulent au fond la même chose : recueillement et révérence pendant la prière chorale. Cependant, alors que saint Benoît prend la beauté de la voix comme mesure de l'esprit, saint François s'élève au-dessus de cela, et veut que l'esprit se règle sur Dieu et la voix sur l'esprit uni à Dieu. Cela signifie sans dou-

(26) S. BENEDICTUS, *Regula monasteriorum.* (Edita a Cuthberto Butler, O.S.B.), Friburgi Brisgoviae, Herder, 1927, 2ᵉ éd., p. 54.

te un approfondissement et une spiritualisation de la fonction de prier » (26 bis).

Aussitôt après, encore dans la même année, Odon Casel, O.S.B., lui donna sa réplique. Il accusait le mouvement franciscain de *Subjektivismus*, en écrivant :

« C'est une déviation totale, quand Dausend maintenant encore fait une différence entre François et Benoît et veut découvrir chez le premier un approfondissement par rapport à l'autre. Benoît a la conception antique de la liturgie dans l'Eglise comme dans la vie monastique ; elle n'est pas pour lui un but, mais une activité supérieure du chrétien et du moine, une loi de la vie religieuse. C'est pourquoi « rien ne doit être préféré à l'Opus Dei » (Reg. c. 3). Quand il dit au chap. 19 : « Faisons en sorte, dans la psalmodie que notre esprit corresponde à notre voix », il souhaite en cela une normalisation de la vie intérieure au Logos objectif de la liturgie ecclésiastique. C'est là l'attitude spirituelle objective de l'Eglise antique ». (*Casel*, J b L 219-220) (26 ter).

C'était seulement en l'an 1938 que Warnach achevait la censure provisoire de Casel par une publication étendue dans *Liturgisches Leben*. On trouve un raccourci de l'étude de Warnach dans les trois points qui vont suivre :

1) *mens* était l'homme intérieur tout entier (*Warnach*, LL 175), l'homme priant (176), l'homme pneumatique (187).

2) *vox* n'était pas la voix humaine, mais la parole que Dieu nous prononce dans l'Ecriture, ou bien que l'Eglise prescrit dans la liturgie (*Warnach*, LL 178, 180, 186, 187).

(26 bis) Beide, St. Benedikt und St. Franziskus, wollen im Grunde dasselbe : Andacht und Ehrfurcht beim Chorgebet. Doch vährend St. Benedikt die schöne Stimme zum Maszstab füur den Geist nimmt, steigt Franziskus zum Höchsten auf und will, dass nach ihm sich richte der Geist und nach dem mit Gott verbundenen Geist die Stimme. Das bedeutet ohne Zweifel eine Vertiefung und Vergeistigung der Gebetsverrichtung. (*Dausend*, Liturgie 8-9 ; FS 1924, 169-170).

(26 ter) « Ganz abwegig ist es, wenn D [ausend] nun noch Franziskus und Benediktus vergleicht und bei jenem eine Vertiefunm gegenüber diesem erblicken will. Benediktus hat die altkiruhliche und altomastische Auffassung von der Lit [urgie] ; sie ist ihm nicht Zweck, aber oberste Tätigkeit des Christen und Mönches, Norm des religiösen Lebens ; deshalb *operi Dei nihil praeponatur* (Reg. c. 43). Wenn er im 19. Kap [ittel] sagt : *sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae*, so wünscht er damit eine Normierung des innern Lebens an dem *objektiven* Logos der kirchl [ichen] Liturgie ; das ist die objektive altchristl [iche] Geisteshaltung ». (*Casel*, JbL 219-220).

3) *concordare* n'indiquait pas un accord quelconque (*irgendein Übereinkommen*), mais s'unifier de cœur avec quelqu'un ou avec quelque chose (*Warnach*, LL 179).

Le *sensus obvius* (*Warnach*, LL 178) de la formule de saint Benoît est alors comme suit : *Mens concordet voci*, l'homme intérieur, ou son esprit doit s'unifier, en psalmodiant, avec le texte sacré de la liturgie (27).

On voit que Warnach y donne un sens bien opposé à celui de Dausend. Tandis que celui-ci dit, en dénigrant un peu, que l'esprit est la mesure de la belle voix, celui-là veut que l'esprit se laisse conduire par la parole inspirée, par les psaumes et les lectures scripturales de la liturgie. Certes, une interprétation plus élevée et plus acceptable que l'interprétation de Dausend.

De cette manière saint Benoît aurait réalisé une tournure définitive (entschiedene Wendung; *Warnach*, LL 180) vis-à-vis de l'homme de l'antiquité païenne, pour lequel la voix n'était que l'apparition extérieure d'un type (Urbild) supérieur qui en somme valait seul. Pour saint Benoît cependant, la voix serait la voix de Dieu ou de l'Eglise.

Et alors que plusieurs patriarches monacaux préféraient la prière privée à la prière publique, puisque celle-ci occasionnait plus de distractions, saint Benoît maintenait, avec d'autres patriarches, la primauté de la prière publique sur la privée (28) : *operi Dei nihil praeponatur !*

Le passage suivant peut être considéré comme la conclusion de Warnach :

« La proposition de Benoît de montrer « mens » et « vox » dans l'accord le plus parfait possible, devrait donc être mise en avant avec d'autant plus d'insistance. « Vox », la parole sainte que nous disons dans le service divin, est pour lui comme le

(27) Wenn also St. Benedikt « mens » und « vox » durch das Verbum « concordare » verbindet, so will er damit sagen, dass Geist und Stimme gerade beim Gebet zu einer lebendigen Einheit zusammenwachsen sollen... Und diesem in unsern unwürdigen Mund gelegten Gotteswort sollen wir unsere « mens »», unser ganzes inneres Sein und Leben angleichen. (WARNACH, LL p. 179 et 182). — De même CASEL : Wenn er (= Benoît) im 19. Kap. sagt : *sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae*, so wünscht er eine Normierung des innern Lebens an dem objektiven Logos der kirchl. Liturgie. (CASEL, JbL p. 220).

(28) Une suggestion de grande valeur qui mérite d'être approfondie.

symbole et la manifestation du Logos divin, la mesure à laquelle « mens » doit s'accorder. Notre esprit méditera alors les profondes pensées increées que Dieu a inspirées par son Pneuma dans les mots des psaumes, hymnes et leçons. Mais il ne s'agit pas seulement d'une méditation théorique ; non, l'esprit jouira intérieurement de la signification pleine de mystère de ces paroles » (*Warnach*, LL 186) (28 bis).

Que doit-on penser de cette étude, d'ailleurs abondamment confirmée aussi bien par des textes de la littérature des stoïciens et des gnostiques, que des saints Pères et des moines ?

Le mot fameux de saint Augustin revient en mémoire : « *Magnae vires et cursus celerrimus, sed praeter viam!* » L'interprétation de Warnach est bien habile, mais il sera très difficile de démontrer que saint Benoît voulait aussi dire tout cela, en écrivant sa formule sur l'attention pendant la prière.

Il y a lieu de reprocher à Dausend une certaine superficialité, mais Warnach n'a pas su se garder d'une piété exagérée. Cette piété filiale envers son fondateur était, peut-être, la cause pour laquelle Warnach ne tenait pas assez compte du fait, constaté par lui-même, que le mot *mens* ne figure plus dans la Règle de saint Benoît (*Warnach*, LL 175). Mais ainsi la formule de saint Benoît s'isole. On pense plutôt à une citation non littérale (29).

A cause de cela la version de saint Benoît doit s'expliquer par d'autres sources. En effet, Warnach a cherché des points d'appui dans la littérature patristique et monastique, mais il

(28 bis) « Umso dringlicher musste deshalb von Benedikt die Forderung aufgestellt werden, « mens » und « vox » in möglichst vollkommenen Einklang zu bringen. Die « vox », das heilge Wort, das wir beim Gottesdienst sprechen, ist ihm als Symbol und Erscheinung des göttlichen Logos das Primäre, das Mass, dem sich die « mens » anzugleichen hat. Unser Geist soll nun die unerschöpflich tiefen Gedanken, die Gott durch Sein Heiliges Pneuma in die Worte der Psalmen, Hymnen und Lesungen hineingelegt hat, nachdenken ; aber nicht nur rein theoretisch nachdenken ; nein, er soll ihren geheimnisvollen Sinngehalt innerlich geniessen ». (WARNACH, LL 186).

(29) Par rapport à la version de saint Benoît, Butler renvoie à la *Regula Augustini* (Hoc versetur in corde quod profertur in voce) et à cette citation : Vocibus a corde non dissonis. (PL 33, col. 189).

Warnach s'oppose à Butler, où il dit : St. Benedict's sentence... is one of those derived from St. Augustine... (WARNACH, LL p. 183, note 52).

n'a pas observé que les textes qui se rapportent à l'attention, forment un groupe bien séparé qui ne peut être interprété par des textes sans référence à l'attention.

Je ne nie pas, par exemple, que le mot *mens* signifie souvent l'âme, l'esprit ou même l'homme intérieur tout entier; je nie seulement que *mens* a cette signification dans les passages sur l'attention pendant la prière. C'est pourquoi il manque à son interprétation la base textuelle et historique.

Voici un exemple pour illustrer comment Warnach argumente. Selon lui le mot *vox* signifie, dans la formule de saint Benoît, la parole de Dieu ou de l'Eglise comme la liturgie nous la propose. Mais la version de saint Benoît dit au fond *voci nostrae*. Warnach l'a vu, mais voici comment il tourne la difficulté :

« Certes, ce ne sera pas sans signification que saint Benoît ajoute à notre terme « vox » le mot « nostra »; mais il veut dire seulement par là que nous prenons part à la liturgie. Du dehors, c'est bien « notre » voix qui retentit durant la célébration ; mais les paroles que nous prononçons avec notre bouche sont proprement les paroles de Dieu, qu'Il rend sensibles par notre voix » (*Warnach*, LL 181) (29 bis).

Quelle sera la valeur historique d'une telle interprétation ? Pour de telles argumentations son étude, en dépit de suggestions de grande valeur, vient à planer dans l'air.

Après tout ce qui fut dit par rapport aux trois versions, on voit immédiatement que la formule de saint Benoît s'intercale parfaitement entre celles-là. Aucun mot n'est nouveau, aucun mot n'est caractéristiquement propre à saint Benoît. Toutefois Warnach ose écrire :

« D'ailleurs l'expression de saint Benoît nous paraît si originale dans sa terminologie, que l'on cherchera en vain une source immédiate » (*Warnach*, LL 184, n. 52) (29 ter).

(29 bis) « Gewiss wird es nicht ohne Bedeutung sein, wenn der heilige Benedikt bei unserem Ausspruch zu « vox » das Wörtlein « nostra » hinzufugt; aber er will damit nur [!] sagen, dass wir an der Liturgie mitwirkend beteiligt sind. Aeusserlich betrachtet, ist es ja « unsere » Stimme, die bei der erhabenen Feier ertönt; doch die Worte, die wir mit unserm Munde aussprechen, sind eigentlich [!] Gottes Worte, denen Er durch unsere Stimme sinnliche Gestalt verleiht ». (WARNACH, LL 181).

(29 ter) « Übrigens erscheint uns der Ausspruch des heiligen Benedikt so originell in seiner Wortgestaltung, dass man wohl vergebens nach einer unmittelbaren Quelle suchen wird ». (WARNACH, LL 184, n. 52).

En tenant compte des textes déjà cités sur l'attention dans la prière, il est évident :

1) Que le mot *vox* ne signifie pas la belle voix, ni la parole de Dieu ou de l'Eglise tout court, mais le texte de la prière prononcé par la bouche. C'est pourquoi on se sert, au lieu de *vox*, tantôt des expressions *sonus vocis* et *vox cantici*, tantôt de *os*, *lingua* ou *loqui*.

2) Que le mot *mens*, par opposition à la voix *extérieure*, est la pensée intérieure. C'est pourquoi *mens* est quelquefois remplacé tantôt par *cogitatio*, tantôt par *sensus*.

3) Que le verbe *concordare* est synonyme de *convenire* ou de *consonare*.

La phrase *mens nostra concordet voci nostrae* est ainsi identique avec les deux autres versions : *nec quidquam tunc animus quam id solum cogitet quod precatur* (*Saint Cyrien*, PL 4, col. 539), et : *psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quod profertur in voce* (*Saint Augustin*, PL 33, col. 960).

(*A suivre*).

P. BERTILO DE BOER,
o.f.m.

LE FRANCISCANISME DE LOUIS LE CARDONNEL

I. — DANS SA VIE.

Louis Le Cardonnel, le prêtre-poète, a été un fervent tertiaire franciscain. On l'ignore trop. Cependant, le franciscanisme n'a pas été chez lui un enthousiasme passager, un engouement superficiel; il était le fond de son caractère et peut-être même faudrait-il dire la forme essentielle de sa vocation sacerdotale.

Dès les premières années de son adolescence, à Valence « au grand cœur », où il naquit le 25 février 1862, il est attiré dans le sillage du Poverello. Raymond Christoflour en a recueilli la confidence : « Tout enfant, vers douze ans, je me sentis mystérieusement appelé par les Cordeliers. J'allais souvent rôder sur l'emplacement d'un de leurs anciens couvents, transformé en caserne. Au cours de certains travaux de terrassements, on mit à jour des ossements de moines qui furent dispersés au hasard. Cette profanation me fit profondément souffrir. Alors, pendant plusieurs semaines, sans qu'on me vit, j'allai pieusement ramasser ces malheureux restes et je les portai au cimetière » (1).

Cependant, en dépit de cette précoce attirance, Louis Le Cardonnel ne devait qu'assez tardivement frapper à la porte d'un noviciat franciscain. Lorsqu'il le fit en 1901, il était prêtre depuis déjà plusieurs années, car il avait reçu l'ordination sacerdotale des mains de son Evêque, Monseigneur Cotton, le 19 décembre 1896.

Mais, auparavant, il avait traversé un milieu où, en dépit

(1) RAYMOND CHRISTOFLOUR, *Louis Le Cardonnel, Pèlerin de l'Invisible.* Préface de Georges Bernanos, p. 8. — Plon.

des apparences, il respirait, sans le savoir, une atmosphère franciscaine, celui que Mürger a peint dans les « Scènes de la Vie de Bohême ». Ce milieu dissolu n'était pas irréligieux. C'est au « Chat Noir » que le poète chrétien Jehan Rictus disait son bouleversant poème en argot parisien : le Revenant, rencontre nocturne sur le boulevard entre Jésus-Christ et le Pauvre; c'est là que le chansonnier Paul Delmet, après avoir connu le succès par les trop sensuelles : « Stances à Manon », chantait vers la fin de sa courte vie : « La Petite Eglise ».

Ce qui caractérise la Bohême, c'est l'imprévoyance, l'insouciance du lendemain, une certaine indifférence au bien-être et à l'argent, un désintéressement, qui rend plus faciles la générosité et la bonté, c'est enfin la camaraderie faite d'entr'aide, de sympathie et, souvent, manifestation superficielle d'une profonde amitié. Ce mélange de défauts, qui sont l'envers de qualités, et de qualités très réelles, si réelles qu'elles pouvaient aisément devenir des vertus, n'était pas pour déplaire à Louis Le Cardonnel. N'avait-il pas été un bohême, dès son enfance ? Lorsqu'il s'égarait dans la campagne valentinoise sans s'apercevoir qu'il n'avait pas mangé, ni se préoccuper de dormir sous un toit, ne donnait-il pas les premières manifestations de cette vertu d'imprévoyance qu'il devait si spontanément pratiquer toute sa vie ?

De même que François d'Assise, errant sur les routes, proclamait : « Je suis le héraut du Grand Roi », Louis Le Cardonnel, errant de ville en ville, de monastère en monastère, d'hospitalière demeure en hospitalière demeure, sans ressources et sans inquiétudes, aurait pu dire en toute vérité : « Je suis le bohême de Dieu ».

« Comme le Poverello, écrit Noël Richard, Le Cardonnel fit de la Pauvreté la Dame de son cœur et la compagne inséparable de sa vie. Il s'en est allé, éternel troubadour, par les chemins poudreux d'Ombrie, de Ligurie et de Toscane, comme sur les routes de Provence et du Dauphiné, une minable valise à la main, un chapeau qui n'avait plus d'ecclésiastique que son origine, une soutane râpée et verdie, acceptant le geste bienfaisant de quelque bon samaritain et se dépouillant de nouveau pour plus malheureux que lui. On eut toutes les peines du monde, un jour, à empêcher don Luigi, (c'est ainsi qu'on l'appelait à San Remo), de donner son unique soutane à une pauvresse. Une autre fois, un ouvrier

s'excusant d'arriver en retard faute de montre, don Luigi lui donna la sienne » (2).

Ainsi, lorsqu'il affirmait ardemment dans l'un des plus beaux poèmes de ses Carmina sacra :

J'ai respiré l'esprit de l'insensé d'Assise,

ce n'était certes pas de la « littérature ».

La vocation franciscaine de Louis Le Cardonnel ne semble donc pas douteuse. Pourtant, il n'était pas destiné à passer sa vie dans un monastère. Dieu appelle certaines âmes, non à la vie religieuse proprement dite, mais à l'esprit religieux. Il se peut, d'ailleurs, que cet esprit soit celui de tel ou tel Ordre. Pour Le Cardonnel, ce fut l'esprit de l'Ordre Franciscain.

Après son passage au noviciat d'Amiens, qui fut, selon l'expression de Noël Richard, plutôt une retraite prolongée qu'un postulat proprement dit (3), il écrivit à Mme Delzant :

« Dieu ne m'appelle pas à la vie saintement rude et populaire des Frères Mineurs, Il ne m'appelle même à aucune vie religieuse... Je n'aurai, tertiaire fervent, qu'à introduire dans ma vie de prêtre séculier la plus grande dose possible d'esprit évangélique. Je porterai la corde sous ma soutane, c'est là tout ce que Dieu me demande ». (Lettre à Mme Delzant. Amiens, 2 juillet 1901).

Louis Le Cardonnel eut au plus haut point cet esprit d'abandon à la Providence, qui est un des caractères essentiels du franciscanisme.

« Je ne sais, écrivait-il encore à Mme Delzant, ce que Dieu va faire de moi et au fond je m'en soucie peu. J'ai livré ma vie le jour où je me suis fait ordonner ». (Lettre à Mme Delzant. Valence. 6 septembre 1901).

Tout au cours de cette vie livrée, la Providence allait protéger d'une manière merveilleuse le Bohême de Dieu. Il faudrait pour le mettre en relief suivre Louis Le Cardonnel sur toutes les routes accidentées de son « pèlerinage ici-bas ». Il me suffira de dire qu'en toutes circonstances il rencontra l'appui moral et le secours matériel, qui lui étaient néces-

(2) NOEL RICHARD, *Louis Le Cardonnel.* Marcel Didier, Paris. — Edouard Privat, Toulouse, p. 256.

(3) NOEL RICHARD, *op. cit.*, p. 246.

saires. Il accueillait l'un et l'autre, non certes sans reconnaissance, mais sans étonnement. Il les attendait avec une confiance naïve et les acceptait avec la simplicité d'un enfant.

Un épisode de son séjour à Rome est très caractéristique. L'année scolaire était terminée au Séminaire et l'abbé devait rentrer en France. Mais il n'avait pas un sou pour effectuer le voyage. Il ne s'en rendit pas moins à la gare avec sa valise. Assis sur un banc dans la salle d'attente, sans inquiétude et sans espoir précis, il semblait étranger à ce qui se passait.

Tout à coup un voyageur s'arrête devant lui, — c'était un membre du haut personnel de l'ambassade de France, — et le dialogue suivant s'engage :

« Vous allez prendre le train, Monsieur l'abbé ?

— Oui, Monsieur.

— Mais il faudrait passer sur le quai, le train va bientôt arriver.

— Je ne puis pas, parce que je n'ai pas de billet.

— Hâtez-vous de le prendre ; vous avez à peine le temps.

— Je ne peux pas le prendre...

— ? !

— Parce que je n'ai pas d'argent ».

Le billet fut pris et l'abbé trouva tout naturel de monter dans le train.

Aux différentes étapes de sa vie, Louis Le Cardonnel fut très particulièrement soutenu et protégé par son évêque, Monseigneur Cotton, qu'il vénérait, par Alidor Delzant, par Madame Gabrielle Delzant, dont la pieuse amitié contribua à orienter le Père de Foucauld, par Mère Célestine de la Croix, par Mademoiselle Rostan d'Abancourt, par Monseigneur Pic, l'évêque de sa vieillesse.

C'est en la cité d'Avignon qu'il passa les dernières années de sa vie errante. Il y reçut au Palais du Roure, ancien hôtel des Baroncelli, la généreuse hospitalité de Madame Jeanne de Flandresys Espérandieu, dont les parents avaient été liés d'amitié avec les siens et dont, comme il se plaisit à le dire : « Il avait connu l'enfance ».

Très souvent il allait prier dans la chapelle franciscaine de la rue d'Annanelle et il aimait à recevoir les réconfor-

tantes visites du Révérend Père Séraphin Belmond, duquel il appréciait l'intelligence accueillante et la compréhensive bonté.

Le mercredi 6 novembre 1935 Louis Le Cardonnel était brutalement frappé d'une attaque. Et ce fut pendant près de sept mois une lente agonie qu'adoucissait l'incomparable dévouement de Madame de Flandreysy, ainsi que les soins attentifs de Madame Roselyne Delaye.

Le malade conservait toute sa lucidité. « Purifié dans ses intentions, pauvre et dégagé des biens éphémères, ce prêtre ou ce religieux, en esprit contemplait « notre sœur la Mort » avec une sérénité toute franciscaine » (4).

Il rendit le dernier soupir dans la nuit du mercredi au jeudi le 28 mai 1936.

Sur son lit de mort, Louis Le Cardonnel était revêtu de la bure, comme il en avait exprimé le désir.

Dans l'épitaphe qu'il avait dictée à Madame de Flandreysy on peut lire :

Louis Le Cardonnel
Prêtre de l'église de Valence
Au Tiers-Ordre de saint François
Frère Augustin-Marie.

Dans la mort comme dans la vie le prêtre-poète est resté Franciscain.

II. — DANS SON ŒUVRE.

Il ne serait pas exagéré de dire que l'œuvre entière de Louis Le Cardonnel est imprégnée de l'esprit franciscain. Ce n'est pas qu'il ait habituellement choisi des sujets d'un franciscanisme apparent. Dans ses trois recueils de poèmes on en trouverait tout au plus six ou sept, qui sollicitent ainsi l'attention du premier coup ; mais l'ensemble de ses poèmes révèlent une conception de la nature et de la vie, en même temps qu'une sensibilité, très spécifiquement franciscaines.

Bien qu'il soit capable d'admirer le pur contour d'une colline, le coloris des fleurs et la symphonie de nuances qu'est un lever ou un coucher de soleil, sa poésie n'est pas à pro-

(4) NOEL RICHARD, *op. cit.*, p. 490.

prement parler descriptive. Un paysage vaut pour lui par sa signification et le met en relation avec l'Invisible ; il est en quelque sorte une Révélation. C'est pourquoi beaucoup de ses poèmes prennent la forme de la prière.

Nous te dirons merci, grande Vierge, qui passes
En beauté la blancheur des sommets et des lys,
Tandis que s'épandra dans les profonds espaces
L'éclatante lumière, image de ton Fils.

(Prière du Soir d'Eté. Poèmes, p. 174).

Comme au Poverello, la nature tout entière lui devient fraternelle. Il personnifie même les mois et les saisons.

Novembre, dont le front penché ressemble au mien,
En traînant ton manteau de brume, tu reviens.

(Distiques à Novembre. Carmina sacra, p. 27).

Alors qu'il vient à nous : quand sa douceur éclaire
Les bois, d'où fuit l'Eté, sylvain au fauve cri,
Après vous, ô lueurs du grand temple stellaire,
C'est l'Automne surtout que j'ai toujours chéri.

(Encore pour l'Automne. Carmina sacra, p. 192).

Les saisons sont pour le poète si bien des messagères divines qu'il ne se contente pas de prier à leur occasion ; dans son poème au Printemps d'Assise, c'est le Printemps lui-même qu'il prie.

Voici, pour t'admirer, les étrangers venir.
Sois-leur hospitalier : fais au seuil des églises
Autour d'eux se jouer tes rayons et tes brises.
Que les verts oliviers, le ciel, la terre, l'eau,
Tout leur parle à la fois du grand Poverello !
Dis-leur ces mots charmants d'espoir que tu sais dire
A l'âme, en lui versant ton lumineux sourire.
Ravis-les : et pour eux, si leur cœur tourmenté
Cherche la Vérité divine et sa beauté,
Parmi l'enchantement de ta beauté qui passe,
Sois, ô printemps d'Assise, un printemps de la Grâce.

(Au Printemps d'Assise. Carmina sacra, p. 7).

Il serait aisé d'extraire des trois recueils de Louis Le Cardonnel un Cantique des Créatures dont la ferveur et la magnificence eussent comblé de délices notre Père saint

François. Dans le cadre d'un bref article, je devrai me borner à quelques indications.

L'Hymne lunaire est peut-être le premier poème qui, cité et reproduit dans les revues, ait conquis à son auteur la notoriété. La lune est pour lui une amie, une confidente, dont il invoque la puissance consolatrice.

Ecoute, nous mourons d'une sublime envie;
Il nous faut tout le Ciel pour calmer ce tourment;
C'est Psyché qui sanglote en nous, inassouvie !...

Qu'elle entrevoie enfin dans ton rayonnement
Une Cité parfaite où la Paix resplendisse,
Et l'immortel amour près du céleste Amant.

Et, pour des chants pieux, sois-nous inspiratrice,
Toi qui recourbes l'arc de ton croissant doré
Sous les sandales d'or de la Médiatrice.

Alors nous redirons dans un hymne éthéré
Ta beauté, tour à tour suave et solennelle,
Visage de la nuit, Lune au disque sacré,

Toi que Dante a nommée une perle éternelle.

(Hymne lunaire. Poèmes, p. 129).

Le poète interroge le vent, dont le vol « indomptable et sonore » trouble la paix d'une nuit douce.

O vent sombre, emplissant d'une angoisse soudaine
Cet horizon désert, par tes ailes battu,
Toi qui vas des sommets endormis à la plaine,
De ta voix fatidique, ô vent, que me dis-tu ?

(Le Vent dans la Nuit. Carmina sacra, p. 21).

Aux heures d'angoisse, il écoute le chant prophétique du rossignol :

Il dit, l'oiseau sacré, si mon âme comprend
Son langage suave, ardent et pénétrant,
Que le mal finira, que l'Amour seul est grand;
.. ..
Il chante que le monde est fait pour l'harmonie,
Et que toujours viendront l'Art et la Poésie
D'une lueur d'En-Haut transfigurer la vie!

(Le Rossignol. De l'une à l'autre Aurore, p. 110).

Louis Le Cardonnel exprime sa propre ardeur extatique lorsqu'il attribue à saint François cette ardente apostrophe à la cigale :

Harmonieuse enfant, créature sonore
Que bercent les grands pins dans leur chaude épaisseur,
Musicienne d'or, que je nomme ma sœur,
O cigale, en vigueur allègre, qui t'égale ?
Vibrante, crépitante, exultante cigale,
Ta voix infatigable est l'hymne de midi
Et, t'écoutant crier, mon cœur rouge a bondi,
Bénissant la lumière illimitée et blanche,
Qui, royale, du sein du Roi des Rois s'épanche.

(Saint François à la Cigale. Carmina sacra, p. 11).

La lumière du soleil est pour le prêtre poète la créature entre les créatures, car elle est le moins imparfait symbole de l'éternelle Lumière, du Soleil incréé, « l'unique Maître ».

Aux premiers feux du jour, vois, ton carreau s'enflamme.
Le soleil qui s'élance a doré la hauteur;
Mais une autre clarté frappe au seuil de ton âme :
Ouvre au Verbe illuminateur.

.. ..

Moi, l'éternel Matin engendré par le Père,
Et qui sort de l'Abîme infini de son sein,
Afin de te verser l'inspiration claire,
Je viens à toi dans le matin.

.. ..

En moi tu sentiras s'épanouir ton âme,
Pénétrée à la fois de sagesse et d'amour;
Et tes chants monteront, ardents comme la flamme,
Harmonieux comme le jour.

(Hymnes du Matin. De l'une à l'autre Aurore, p. 144).

Ainsi de même que celui de François d'Assise, le cantique des créatures de Louis Le Cardonnel s'achève en un cantique du Soleil. Franciscain dans sa vie, Le Cardonnel ne l'a pas moins été par son inspiration en s'élevant à cette hauteur où la poésie devient contemplation et prière.

Louis RUY.

LECTURES RECOMMANDÉES :

LOUIS LE CARDONNEL : *Poèmes*. — *Carmina sacra*. — *De l'une à l'autre Aurore*. (Mercure de France).

RAYMOND CHRISTOFLOUR : *Louis Le Cardonnel, Pèlerin de l'Invisible*. Préface de Georges Bernanos. (Plon).

NOËL RICHARD : *Louis Le Cardonnel*. (Marcel Didier, Paris). — (Edouard Privat, Toulouse).

LE PÈRE HONORÉ DE CANNES*

ET SES MISSIONS EN FRANCE AU XVIIe siècle

A n'en pas douter, le P. Honoré fut un véritable apôtre, et il convient de souscrire au témoignage du P. Albert de Paris qui l'accompagna en plusieurs de ses missions : « La vie du P. Honoré était singulièrement édifiante, et je ne doute pas qu'elle ne lui ait attiré une bonne partie des dons célestes qu'on admirait en lui... La plus grande partie de ses nuits se passait en prières. Après le souper, il ne s'entretenait guère, même à la table des évêques et des personnes de plus haut rang. Leur laissant ses compagnons, il se retirait dans le silence, qu'il n'interrompait que le lendemain matin pour célébrer la sainte Messe ». Et d'autre part, l'on demeure confondu devant cette œuvre d'évangélisation si l'on songe aux moyens de transport du missionnaire. Le plus souvent en effet, il voyageait à pied. C'était alors un usage général pour les Capucins du XVIIme siècle. M. Grandet en donne la preuve : « Il fit, écrit-il, une si grande diligence qu'en moins de trois semaines il fit deux cents lieues, la plupart à pied... partis de Perpignan le mardi de la Semaine Sainte qui était le 28 mars, ils arrivèrent à Angers le 18 avril » (80).

A peine le P. Honoré a-t-il terminé la mission de Saint-Etienne-du-Mont, à Paris, que le « lundi de Pâques ...il partit de grand matin avec son compagnon et allèrent à pied le même jour coucher à Etampes où il y a onze grandes lieues de Paris » (81). Notre missionnaire utilise aussi le bateau. C'est de cette façon, par exemple, qu'il quitte Grenoble, Angers, Saumur, Nantes. Quand il craint de ne pouvoir arriver à temps pour commencer une mission, il n'hésite pas à

* *E. F.*, juin 1957, p. 81-86.
(80) *Relation d'Angers*, p. 3.
(81) GRANDET, *Mémoire*, t. II, p. 303.

prendre le carrosse. Pour commencer à la date fixée la mission de Saint-Sulpice, à Paris, « comme il étoit l'homme le plus exact et le plus religieux à tenir sa parole, dit M. Grandet, il m'avoit écrit de retenir deux places au carrosse d'Angers à Paris » (82).

Pour arriver à mener à bonne fin ces innombrables missions, le P. Honoré n'était pas seul. Il convient cependant, quand il s'agit de parler des missionnaires qui travaillent avec lui, d'éviter de confondre compagnons et collaborateurs. De compagnons, il n'en eut jamais que deux : un Père et un Frère laïc. Ceux-ci partageaient les voyages et les fatigues du grand missionnaire. Le religieux prêtre qui l'accompagnait était son *alter ego*. Il le remplaçait quant il lui fallait, parfois, partir avant la fin d'une mission.

Quant aux Frères laïcs nous ne connaissons que le Frère Thomas de Saint-Tropez. Sa présence s'avérait indispensable car, à cette époque, les missionnaires ne logeaient pas dans les presbytères. Dans les villes qui ne possédaient pas de couvent, ou quand il se trouvait trop éloigné, on installait les missionnaires dans une maison particulière, et les fonds recueillis pour la mission ou la charité des fidèles suffisaient à leur subsistance. Pour ces soins matériels et, dans ces circonstantes, la présence d'un frère laïc était nécessaire. Le nombre des collaborateurs du missionnaire varia entre dix et quarante. Le P. Honoré les choisissait parmi ses confrères des diverses Provinces qu'il traversait ou même dans le clergé séculier.

Toujours sa réputation alla grandissant. « Tous les évêques le demandaient [à tel point] qu'il fallait le retenir quatre ou cinq ans à l'avance avant que de le pouvoir avoir, écrit M. Grandet. Les mêmes évêques qui l'avaient eu une fois dans la ville de leur résidence, le redemandaient souvent, et la seconde fois, ils le goûtaient encore plus que la première » (83). Jamais prédicateur n'a eu tant d'applaudissements; mais aussi, jamais, peut-être, prédicateur n'a possédé à un si haut degré le talent de toucher les cœurs et d'ébranler les consciences (84).

***

(82) GRANDET, *op. cit.*, t. II, p. 290.
(83) GRANDET, *op. cit.*, t. II, p. 255, 258.
(84) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1805.

Quelle était la méthode missionnaire du P. Honoré de Cannes ?

Tout d'abord, rappelons que le missionnaire est invité soit par l'évêque, comme à Amiens, à Sens et dans la plupart des grandes villes (85), mais aussi par des curés comme à Paris, à Figeac (86), ou par les municipalités, les corps de ville, ou les consuls dans le Midi, comme à Saint-Tropez (37) et à Cavaillon (88). Parfois, mais plus rarement, c'est un membre de la noblesse, quelque noble dame pieuse et fortunée, telle la duchesse de Noailles, à Aurillac, qui assuma tous les frais de la mission (89), ou Madame de Bélizé, à Saint-Louis-en-l'Ile (90).

Dans son *Manuel* le P. Albert de Paris dit : « Le P. Honoré nous apprit plusieurs beaux secrets ...il apprit de nos anciens Pères plusieurs belles pratiques ...cette communication a produit un cours de mission qu'on peut appeler parfait (91).

Chaque jour de la semaine était en effet divisé en quatre parties ou actions. C'étaient : le *sermon instructif*, la *médi-*

(85) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1817, 1819.
(86) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1813.
(87) HENRI DE GREZES, *Archives capucines, le couvent de Saint-Tropez*, Bar-le-Duc 1893, p. 32.
(88) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1811. — Les corps de ville payaient les prédicateurs. Les Archives municipales de Rennes en fournissent la preuve grâce à un certain nombre d'ordres de paiement et de quittances : « Jehan Fouqué il vous est mandé tout incontinent paier et bailler à frère Philippe de Pardieu de l'Ordre des Frères Mineurs le don et ausmosnes que les gens de ladicte ville [de Rennes] lui donc aians considération aux paines et labeurs qu'il a prinses durant le karesme de rennes, a cothidiennement prescher... tant en l'église des Frères Mineurs que en autres églises... la somme de sept livres dix souls monnaie ». Et quittance revêtue du seing manuel « des miseurs des deniers », du procureur fiscal et de F. Philippe de Pardieu lecteur, 10 avril 1477 (Arch. mun. de Rennes, liasse 346). Le même dossier contient nombre de documents similaires de la fin du XVme siècle. A Montfort-sur-Meu, les Capucins prédicateurs de Carême recevaient en 1675, 100 livres pour leur station, et la communauté de ville leur permit de faire une quête en ville pour leurs frais de nourriture et de logement. (Bibl. Cap. de Paris, ms. 2325).
(89) Bibl. Cap. de Paris, ms. 526 (95), p. 1811.
(90) Bibl. Cap. de Paris, ms 562 (95), p. 1818.
(91) *Manuel de la Mission, à l'usage des Capucins de la Province de Paris, où tout ce qu'ils ont jusqu'à présent observé dans les missions de plus utile, pour la conversion des âmes, est mis en ordre pour en faciliter la pratique, par le P. Albert de Paris...* A Troyes, chez Jacques Oudot, 1702, cit. p. 15.

tation, la *conférence* et le *sermon pathétique*. Parallélement à la conférence, il y avait le catéchisme pour enfants et adolescents.

1) « Le *sermon instructif* qui suivait la messe, écrit le P. Albert a lieu de très grand matin pour les artisans, vignerons, domestiques, gens de boutiques et de travail. Le tout doit être terminé à la pointe du jour en hyver, et à 5 heures en été » (92).

2) « La *méditation* faite du haut de la chaire par le prédicateur a lieu d'ordinaire à une heure tardive de la matinée. Quelquefois aussi on la fait dans l'après-midi à la place de la conférence qui se fait alors le matin. ...On tâche de la leur apprendre en leur donnant d'abord quelques règles qu'on leur explique. Puis, le prédicateur fait tout haut l'oraison, disant ses pensées et faisant de temps en temps des pauses pour donner le temps de réfléchir et de produire des actes. Cet exercice ne peut guère avoir lieu que dans les villes parce que là seulement, on trouve un plus grand nombre de gens qui ne sont pas obligés de travailler toute la journée... Quoy que cet exercice fût nouveau à la plus part des auditeurs, il n'a pas laissé de s'y trouver autant de monde qu'aux prédications ».

3) « La *conférence* est la plus agréable et la plus attrayante de toutes les actions, celle que plusieurs estiment le plus profitable et qui semble être le propre de la mission. ...Un missionnaire fait le personnage d'ignorant ou de pécheur et demande à être éclairé. Un autre lui donne la solution. L'auditeur ayant bien entendu la difficulté posée par l'interrogateur écoute nécessairement... la réponse de l'autre. Cette conférence, continue le P. Albert de Paris, sied mieux dans l'après-midi, d'abord pour que cette façon de dialoguer est plus ennemie du sommeil qui d'ordinaire est à redouter en ce temps là, ensuite, parce que cela distingue mieux la mission et frappe davantage l'esprit de ceux qui, venus de loin ne peuvent assister aux exercices du matin et du soir. On peut néanmoins la placer à une autre heure, lorsqu'on le juge plus convenable à la population. C'est ainsi qu'à la cathédrale de Meaux (1692), la conférence avait lieu de grand matin ».

(92) ALBERT DE PARIS, *op. cit.*, p. 43.

4) Quant au *sermon pathétique* du soir « 'est l'exercice où il y a ordinairement le plus grand concours de peuple. Aussi doit-il être fait par celui des missionnaires qui réunit le plus de vigueur et le plus de renommée. Ce sermon doit être populaire, pathétique et enlevant... » Avec un art admirable, le P. Honoré savait choisir et coordonner la matière des quatre exercices de la journée. « On trouvait qu'il donnait au peuple tout le secours possible. Ainsi, le P. Clément de La Canourgue, son compagnon, prêchait le matin sur les commandements de Dieu, mais d'une façon très simple et sans mouvement oratoire. A 10 heures, le P. Honoré traitait le même sujet en forme de méditation. A 1 heure, un autre faisait la conférence sur le symbole de la foi. Le soir, c'était le grand sermon toujours sur la matière traitée dans la journée ».

Au cours des missions, le P. Honoré prêchait des *retraites* et c'est sous ce rapport qu'il est un novateur. Dans ses plus petites missions il y fut fidèle : retraites aux classes sociales les plus diverses : gentilshommes, magistrats, ecclésiastiques, commerçants, artisans, soldats. Au début, le P. Honoré hésita beaucoup. « Il ne les entreprit, écrit le P. Albert, qu'en tremblant et contre ses lumières naturelles ». Le succès dépassa toutes les espérances et le missionnaire en fut lui-même étonné. Dès lors il ne les omit plus jamais. Il en réserva de spéciales pour les artisans, les laquais et les domestiques « ces gens quoy que grossiers et occupez des choses de la terre témoignèrent en cette occasion avoir une ferveur non commune et une avidité extrême des choses du ciel » (93). En 1684 et 1691 aux missions de Perpignan, le missionnaire réunit les soldats de la garnison, et à Saint-Sulpice en 1685 les mousquetaires du roi (94). Même les malades et les prisonniers purent participer à la mission. Durant celle d'Amiens, « à la prière des administrateurs des hôpitaux et de ceux qui ont la direction spirituelle des prisons, on fit des missions en forme, y prêchant soir et matin et confessant toute la journée. Il se trouva même une chaîne qui devait partir pour les galères composée de vingt-deux hommes qui furent tous confessés avant leur départ » (95).

(93) *Relation*, p. 12.
(94) UBALD D'ALENÇON, *op. cit.*, p. 179.
(95) *Lettre d'un Ecclésiastique...* cit. par Henri de Grèzes, *op. cit.*, p. 308.

Mais l'un des moindres succès du prédicateur ne fut certes pas les retraites de prêtres. A Rodez « tous les ecclésiastiques firent les exercices spirituels dans une retraite générale ...où on assembla tous les curés et autres ecclésiastiques de chaque canton » (96). A Angers encore, « Monseigneur nostre Evêque, écrit l'auteur de la *Relation*, fit à son Ordinaire une forte exhortation à ses curez, et quoy qu'il fût si enrhumé, qu'en commençant on ne le put presque pas entendre, sa voix se fit si nette ...qu'on n'en perdit pas une parole. Il les convia tous de se trouver à une retraite qu'il leur vouloit faire faire sur la fin de la mission. ...Cette retraite se fit dans la grande salle de l'évêché, où sans exagération il se trouva à sept heures du matin plus de mil ecclésiastiques tant de la ville que de la campagne, dont plusieurs étoient venus de douze lieues. ...On voyoit mêlez ceux qui occupent les premières dignitez du diocèse, des docteurs, même Régens en théologie, des prédicateurs et généralement de tous les Ordres ecclésiastiques » (97).

C'est d'ordinaire dans une chapelle ou une église autre que celle de la mission que se faisait la retraite, avec deux exercices par jour de deux heures chacun, intercalés entre les quatre actions de la mission. Parfois les exercices de la retraite supplantaient les actions générales du matin.

Au début de chacun de ses sermons, le P. Honoré faisait ce que le P. Albert de Paris nomme dans son Manuel l'*Abrégé de la foi*, petit développement sur une vérité déterminée. « L'expérience a fait connaître que cela est d'une très grande utilité » (98). De fait, cet Abrégé se révéla efficace pour les calvinistes.

Les exercices des quatre actions : *sermon instructif*, *méditation*, *conférence* et *sermon pathétique* étaient précédés ou suivis de cantiques que le P. Honoré composait lui-même. L'auteur voulut toujours éviter de transposer des paroles pieuses sur des airs profanes et, pour plus de facilité, ne

(96) Arch. dép. de l'Aveyron, G 250.

(97) *Relation*, p. 15. A la mission de Saumur, le P. Honoré « leur parla de l'obligation qu'ont les prêtres de se bien préparer à dire la Sainte Messe ...il dit des choses capables de faire trembler les anges et de toucher le cœur des démons ». (*Relation de ce qui s'est passé dans la ville de Saumur...* 1684, p. 6).

(98) ALBERT DE PARIS, *Manuel*, p. 56.

composa qu'un air unique « à la vérité fort dévot et fort gai », ajoute le P. Albert.

Au cours de la mission, mais non pas nécessairement à la fin des exercices, se déroulaient les *confessions*, en particulier durant les retraites (99). A cette occasion le P. Honoré avait surtout grand soin de distribuer des feuilles imprimées à l'usage des confesseurs. Exception faite des petites missions, les prédicateurs ne suffisaient pas à la tâche. Il leur fallait des confesseurs supplémentaires. On en compte douze à Rennes (100), quinze à vingt à Morlaix (101), vingt-cinq à Tours et Carcassonne (102), quarante à Périgueux (103). A Angers où ils sont trente, l'accablement ...aurait été sans doute insupportable si les dispositions où ils trouvoient leurs pénitens ne leur eût donné une consolation extrême, la plus part alloient se jeter à leurs pieds les larmes aux yeux ...d'autres demandoient eux-mêmes qu'on leur différât l'absolution (104). Le P. Honoré recommandait les confessions générales. A Périgueux (1681) « les confessions faites, on différait pour un certain temps les communions afin que chascun eut plus de facilité de se bien examiner et corriger des défauts de sa vie passée (105). Ces confesseurs supplémentaires étaient, soit d'autres réguliers, soit des prêtres du diocèse. Quand il y avait un couvent de Capucins, le P. Honoré faisait appel à ses confrères. A la mission d'Amiens (1686) deux jours avant la Toussaint, on vit dès cinq heures du matin déambuler processionnellement dans les rues trente Capucins se rendant à la cathédrale pour y entendre les confessions « à la faveur de quelques lanternes qu'ils portaient eux-mêmes, disant des prières pour implorer le secours du Ciel ». Ils en repartaient à onze heures pour dîner et revenaient « un quart d'heure avant deux heures de relevée » pour repartir le soir après le sermon de cinq heures, toujours dans le même ordre et avec une dévotion toujours égale »(106).

(99) *Relation d'Angers*, p. 4.
(100) GONDÉ, *op. cit.*, p. 461.
(101) HENRI DE GREZES, *op. cit.*, p. 286.
102) Bibl. Cap. de Paris, ms. 43, p. 49.
(103) *Relation de la Misison que les R.R. P.P. Capucins ont faite dans la ville de Périgueux, l'année* 1681, dans *Annales Franciscaines*, t. XII (1881), p. 172.
(104) *Relation d'Angers...*, p. 5.
(103) *Relation de la Mission que les R.R. P.P. Capucins ont faite* XII, (1881), p. 172.
(106) *Lettre d'un Ecclésiastique...*, p. 5.

Puis venait la *Communion générale.* « Le Père [Honoré] en marquait le temps deux ou trois jours auparavant pour qu'on s'y préparât. On faisait mettre deux rangs de bancs tout le long de l'église pour servir de table où deux cents personnes communiaient de chaque côté. Il faisait en chaire au commencement de chaque table des actes de foi, d'adoration ...et à la fin, des actes de remerciement, de demande... Pendant ces communions qui duraient quelquefois plusieurs heures, des musiciens chantaient des motets au Saint Sacrement, ou les enfants de chœur des cantiques, le tout entrecoupé par l'orgue » (107). A Nevers on vit ainsi communier M.M. du Parlement en toges rouges avec le Procureur général du roi (108). A Amiens, en guise d'action de grâce on fit faire aux enfants une procession autour de la cathédrale (109).

Quant aux *processions* elles ont une certaine importance dans les missions du P. Honoré de Cannes. C'est par une procession, qu'en général, on ouvre une mission ; ce fut le cas à Angers en 1684 (110). Elles ont encore lieu après les communions générales. A Périgueux (1681) « M.M. les Pénitents bleus après une exhortation sur le sujet de leur communion partirent en procession et se rendirent à Saint-Front recevoir la bénédiction du Saint Sacrement... s'étant retirés en chantant les psaumes de la Pénitence ils eurent un autre discours de la bouche d'un de leurs supérieurs par lequel ils furent exhortés à se mettre à genoux et à remercier Dieu d'une grâce si spéciale qu'ils avaient reçue... ; le mercredi suivant, M.M. les Pénitents noirs aussi en nombre de 70 firent... leur procession... Ils visitèrent les églises des R.R. P.P. Augustins et des religieuses de Notre-Dame. Là, prosternés à genoux et la face contre terre ils dirent par trois fois « Pardon, mon Dieu, miséricorde » (111).

Durant les missions deux institutions originales et efficaces fonctionnaient : le *Bureau charitable* et le *Bureau d'accommodement.*

Le premier, dont les missionnaires ne s'occupaient pas mais dont ils lançaient l'idée et la confiaient à des prêtres ou à

(107) *Relation d'Angers...*, p. 36.
(108) Arch. com. de Nevers, BB 29.
(109) *Lettre d'un Ecclésiastique...*, p. 9.
(110) *Relation d'Angers*, p. 6.
(111) *Relation de la Mission ...de Périgueux.* (*An. Fr.*, XII (1881), p. 175.

quelques laïcs, avait pour but la distribution des sommes d'argent provenant des restitutions non précisées et des aumônes. Il s'occupait encore, avec l'aide de quelques magistrats et hommes de lois, d'assister les pauvres qui avaient à défendre des intérêts légitimes et ne pouvaient le faire, faute d'argent ou de conseil.

A Abbeville « les dames et demoiselles ...donnèrent pour l'assistance des pauvres quantité de colliers, de bagues et de pierreries » (112). Durant la mission de Rodez, M. Mard de Frézals, assesseur au Parlement, envoya quérir le R.P. Honoré, et lui donna 45 000 livres pour les pauvres (113). A Amiens, ce sont des lits que l'on distribua aux familles nécessiteuses (114).

Au *Bureau d'accommodement*, au contraire, ressortissaient les réconciliations entre familles et particuliers, ainsi que l'arrêt des procès soit par arbitrage soit par transaction. « L'accommodement des procès, dit M. Grandet, dans la *Relation* d'Angers est un grand moyen de sanctifier les villes parce qu'ils sont la source des querelles ...et la ruine de la charité » (115). A l'encontre du précédent, la direction du Bureau d'accommodement incombait à un missionnaire à condition qu'il ne fût pas originaire du pays ou de la région, et n'y comptât pas de parents ou d'amis. On en écartait aussi les avocats, « ceux-ci, explique le P. Albert, dans son *Manuel*, étant naturalisés à plaider ...les gens véritablement propres pour ce ministère, ce sont d'anciens magistrats » (116). Les heureux résultats se firent sentir à chaque mission. Les gens d'Abbeville furent édifiés de la réconciliation de six gentilshommes « que M.M. les Maréchaux de France n'avoient pu accommoder » (117). A Angers le P. Honoré n'eut pas plus tôt terminé son sermon sur le pardon des injures que « l'on vit dès le soir éclater trois à quatre cents réconciliations dans la ville... Mais ce fut à Carpentras en 1682, qu'on assista au succès le plus sensationnel. Qu'on en juge par la qualité des plaideurs : « M.M. du Chapitre plaidaient contre les

(112) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1817, 1843.
(113) *Livre-Journal de Maître Massabon, avocat et notaire à Saint-Géniez*, s. d. [1682], p. 9.
(114) *Lettre d'un Ecclésiastique...*, p. 5.
(115) *Relation d'Angers*, p. 37.
(116) ALBERT DE PARIS, *op. cit.*, p. 79.
(117) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1817, 1843.

bénéficiers. Après avoir de part et d'autre épuisé toutes les juridictions locales, les partis avaient porté leur affaire en Cour de Rome... ». De son côté Monseigneur Gaspard de Lascaris de Castellar, évêque de Carpentras, était en procès avec M.M. de la ville (118). Le P. Honoré proposa une transaction à l'amiable et la paix revint dans la cité. Ce *Bureau d'accommodement* continua parfois de fonctionner même après le départ des missionnaires comme à Tarascon (119) afin d'achever ce que l'on n'avait pu faire durant la mission.

Aux réconciliations s'ajoutaient aussi les *restitutions.* « Pour sauvegarder le secret, les confesseurs ne se chargeaient jamais de remettre par eux-mêmes les restitutions à l'intéressé... [L'argent] était centralisé entre les mains d'un tiers de probité reconnue... qui faisait... parvenir aux intéressés ce qui leur revenait » (120). Elles étaient de toutes sortes « intérêts usuraires, fraudes faites au jeu, frais effectués avec trop de dureté par des créanciers... on a rendu des papiers, des titres, des fondations..., on a fait accomplir des testaments dont l'exécution avoit été différée depuis longtemps, on en a cassé d'injustes » (121). A Saint-Roch (Paris), en 1677, le curé déclara dans le discours de clôture « qu'à sa connaissance, 77 000 livres argent comptant avaient été remises pour être rendues à des particuliers, et plus de 22 000 livres comme restitutions indéterminées (122). Grâce aux restitutions de cette sorte et aux aumônes la ville de Mende put être dotée d'un hôpital dont elle manquait. A Carpentras « on habilla cent pauvres et on ...laissa aussi à la ville un fonds de 800 écus pour faire donner une mission tous les sept ans » (123).

A la parole de Dieu, le P. Honoré de Cannes ajoutait le bienfait des livres de mission. « Un libraire, dit la *Relation*, de Quimper, suit le P. Honoré pour y débiter les livres de piété qu'il a composés »(124). Au *Régime de vie spirituelle*, et à la *Pratique de l'oraison mentale*, il convient d'ajouter

(118) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1810.
(119) HENRI DE GREZES, *Le couvent de Tarascon*, Notre-Dame de Lérins, 1891, p. 86.
(120) HENRI DE GREZES, *Un grand missionnaire...*, p. 78.
(121) *Relation d'Angers*, p. 24.
(122) Bibl. Cap. de Paris, ms. 561 (94), p. 835; 562 (95), p. 1820.
(123) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1808.
(124) HENRI DE GREZES, *op. cit.*, p. 95.

différents petits opuscules relatifs à la confession, aux indulgences, au chapelet, etc... (125).

A l'instar des autres missionnaires de son temps, le Père Honoré utilisait encore des feuilles volantes, des tracts et de tout petits livres. Une grande feuille portait ainsi le titre d'*Avis très importants pour les confesseurs et les pénitents*. Sur de grands écriteaux les fidèles pouvaient lire : *Dieu te regarde pécheur et tu n'y penses pas. Paradis perdu, tout est perdu, paradis gagné, tout est gagné*. Une autre feuille portait encore imprimées toute une suite de maximes :

Chrétien souviens-toi que tu as aujourd'huy :
Un Dieu à glorifier
Un Jésus-Christ à imiter, etc...

Il y avait encore à cette époque de petits opuscules à l'usage des missionnaires, tel le « *Miroir du pécheur*, composé par les R.R. P.P. Capucins missionnaires, très utile à toutes sortes de personnes (126). L'édition de 1754 comporte, après les huit planches gravées, un *Dialogue entre le libertin et son âme*, sous forme de cantique, puis une *Règle de vie pour les jeunes gens*. Un autre, édité à Morlaix en 1688, deux ans après le passage du P. Honoré, est encore à citer : *Miroir divin de la passion de Jésus-Christ* (127), parce qu'il fut mis en musique sur l'air du cantique composé par notre missionnaire.

(125) *Manière très utile pour bien faire la confession générale, avec un examen des péchés de tous les états et conditions*, s. l., 1677. Opuscules : *Exercice journalier pour le soulagement des âmes du Purgatoire; Avis et dispositions pour bien faire une Confession générale et particulière; Manière pour bien faire et gagner les Indulgences de la Mission; Méthode facile pour bien réciter le Rosaire et le Chapelet.*

(126) Cette plaquette porte pour sous-titre : *Vous y verrez l'état malheureux d'une âme lorsqu'elle a eu le malheur de tomber dans le péché mortel, vous y verrez aussi l'état heureux d'une âme laquelle a eu le bonheur d'être en la grâce de Dieu*. Troyes, 1754, rééditée en 1817 avec planches sur bois du XIIme siècle peut-être, plus vraisemblablement du XVIIIme siècle. (Bibl. Nat., D 44.610). La Bibl. des Cap. de Paris en possède une : Mélanges, vol. 165, pièce 3.

(127) *Miroir divin de la passion de Jésus-Christ dans lequel se regardent tous les jours les prédestinez pour le paradis afin de pouvoir detruire en eux les vices et partiquer les vertus, mis en vers sur l'air du P. Honoré de Cannes, Capucin missionnaire en France, fait et composé par les P.P. Capucins missionnaires*. Morlaix 1688. (Bibl. Nat., D 18.807).

Ce dernier devait encore utiliser les *Images morales* car un Récollet contemporain, le P. Victorin, en fit grand usage et avait même toute une équipe de graveurs spécialisés. Nous connaissons surtout celles de l'*Oratoire du cœur* et de l'*Agneau occis*, d'un goût plus que douteux. Le Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale en possède, d'ailleurs, un certain nombre. Résignons-nous sans peine à les ignorer. Notons cependant que notre prédicateur les a utilisées suivant en cela l'exemple de Michel Le Nobletz en Bretagne.

Il faut sans aucun doute mettre une relation entre les images populaires données au cours des missions et ces emblèmes d'amour divin si à la mode au XVIIme siècle (128). L'origine de ces derniers est, sans doute, profane : le désir de magnifier Louis XIV, de célébrer ses victoires, et les splendeurs de Versailles, mais bien vite les graveurs composèrent des images dans un but religieux. Les auteurs spirituels, les prédicateurs virent de suite le profit qu'ils pourraient en retirer. La plupart du temps il s'agit des étapes de la vie spirituelle, de l'union de l'âme avec Dieu, de la nécessité de travailler à son salut. Au cours du XVIIIme siècle les Capucins du Croisic distribuèrent des images du Sacré-Cœur qui seront à l'origine de ces emblèmes portés par les Vendéens sur les champs de bataille (129).

Au cours de ses missions le P. Honoré n'oubliait pas les âmes religieuses vivant dans le cloître. « Comme il était juste que les grands fruits de la mission se répandissent généralement sur toute la ville, et que chascun devait y participer, le P. Honoré alla faire des exhortations aux huit monastères de filles qui sont dans la ville d'Angers » (130). Et comme elles ne manquent jamais de demander quelque participation, on leur permet toute l'assistance qu'elles peuvent désirer; mais à condition que leur dévotion particulière ne fera point de tort à la conversion du public... On leur fait des méditations deux ou trois fois par jour, dont tout le reste est occupé à faire les confessions ...ensuite de quoy, on leur fait faire une communion générale » (131).

(128) Bibl. Cap. de Paris, ms. 1539 et 1552.
(129) L. PEROUAS, *op. cit.*, p. 134, note 26.
(130) *Relation d'Angers*, p. 20.
(131) ALBERT DE PARIS, *op. cit.*, p. 129, 131, 135.

Quant aux malades, on ne voit nulle part que le P. Honoré et ses collaborateurs leur aient fait des visites à domicile. Seuls les malades des hôpitaux reçurent les bienfaits des missions. Ainsi à Angers, il « envoya des missionnaires pour instruire pendant plusieurs jours les pauvres des hôpitaux et les disposer à la confession et à la communion, et en fit autant à l'égard des prisonniers et des filles pénitentes... les prisonniers luy ayant témoigné le désir qu'ils avoient de faire une petite procession autour de leur préau, il le leur accorda et conduisit luy-même cette procession » (132).

La mission était arrivée à sa fin. Restait à la clôturer par l'érection d'un calvaire qui en commémorait le souvenir. La croix, le P. Honoré en propageait le culte au cours de la mission. Aux diverses processions qu'il organisait, chaque fidèle portait une croix de moyenne grandeur qui restait ensuite dans les maisons comme un mémorial. L'érection solennelle de la croix avait lieu vers la fin de la mission et donnait lieu à une grandiose manifestation de piété. A Toulouse, en 1678, « M.M. les Pénitents noirs qui sont tous gens de qualité, et qui comptent parmi eux plusieurs magistrats au Parlement voulurent assister en corps à la plantation de la croix. Lorsqu'ils furent arrivés à Saint-Etienne, le Père leur prêcha sur la pesanteur de la croix de Notre-Seigneur ...alourdie par nos péchés. Sa prédication fut si émouvante que tous les auditeurs fondaient en larmes. Le Père invita ensuite ces Messieurs à imiter leur Sauveur en portant la croix. Elle était faite d'une grosse poutre et avait près de cinq toises de hauteur. Ces Messieurs quoyque élevés dans la délicatesse... prirent ce pesant fardeau. Par groupes de trente, se relevant de distance en distance, ils le portèrent jusqu'au lieu désigné » (133).

Mais il fallait surtout penser à maintenir les résultats de la Mission après le départ des prédicateurs. Dans ce but, le P. Honoré, là où il ne trouvait pas des confréries déjà existantes, en fondait, telle celle du Rosaire. N'avait-il pas écrit une *Méthode facile pour bien dire le Rosaire ?* On fondait encore une Confrérie du Saint-Sacrement ou une Confrérie des Pénitents comme à Tarbes en 1682 (134). Mais ce que

(132) *Relation d'Angers*, p. 20.
(133) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1826.
(134) *Mémoyre de la Mission faite en Bigorre...*, 1682, publié dans la *Revue catholique du diocèse de Tarbes*, 17 mai 1873. Cf. P. APOLLI-

l'ardent missionnaire désirait surtout c'étaient des fondations de missions périodiques qui se dérouleraient tous les sept ou dix ans. C'est ainsi qu'on l'entendit après six années à Angoulême (1681-1687), à Perpignan et à Grenoble (1684-1691), à Amiens après dix ans (1675-1685), à Moulins, etc...

Il provoquait encore la « fondation d'une méditation périodique, hebdomadaire ordinairement » (135). C'était, le plus souvent un bienfaiteur qui réservait une somme d'argent à titre d'honoraires au prédicateur chargé de prêcher la méditation. « J'ai appris, écrivait le P. Albert de Paris en 1702, qu'à Quimper et à Caen où nous fîmes la mission en 1686 que des ecclésiastiques ont continué avec bien du fruit la méditation qui y avait été fondée pour tous les samedis de l'année » (136). Dans d'autres cités on érigea un Mont de piété, ou une Compagnie de Dames de charité. On se plut encore à assurer la survivance du *Bureau d'accommodement* (137). Il y eut encore et surtout l'Œuvre des *Retraites* dans le but de permettre aux fidèles de faire de temps à autre une retraite dans un établissement régulier qui pût les accueillir pour un prix modique et payer le prédicateur. La *Relation* de Quimper nous apprend ainsi que le P. Honoré fit donner 800 livres à l'Œuvre des retraites des hommes dirigée par les P.P. Jésuites et 800 livres à celle des femmes dont se chargeaient les P.P. Capucins (138).

Telles étaient dans leurs grandes lignes les missions du P. Honoré. Leur succès s'explique en grande partie par l'éloquence et le genre oratoire du prédicateur. Sa doctrine sûre et évangélique, sa parole essentiellement populaire allaient aux âmes de ses auditeurs. Chez lui, nul mélange du sacré et du profane, pas de fausse rhétorique comme chez les prédicateurs contemporains. « Ses discours étaient soutenus de ...raisons tirées du commun. ...Il n'accablait pas l'auditeur, de passages, ...de citations. ...On ne s'ennuyait pas à l'entendre. Il semblait tenir tout le monde cloué et attaché à l'église ...souvent on y passait six à sept heures de suite pour

NAIRE DE VALENCE, *Bibliotheca provinciarum Occitaniae et Aquitaniae*, Nîmes, 1894, p. 132.

(135) ALBERT DE PARIS, *op. cit.*, p. 108.

(136) ALBERT DE PARIS, *op. cit.*, p. 108.

(137) *Relation d'Angers*, p. 29-30.

(138) *Journal ou Relation d'une mission faite à Quimper par le Révérend Père Honoré de Cannes*, ...Quimper MDCLXXXVI, p. 8.

y avoir place. Bien souvent aussi, il est arrivé que des gens, qui n'étaient venus au sermon que pour rire, s'en retournaient touchés jusqu'aux larmes ».

Et de fait, ses manières frustres parlaient à l'imagination et à la sensibilité de ses auditeurs, amenaient à la réflexion, à la conversion. Le P. Honoré a aussi usé en chaire, du stratagème classique à cette époque de la tête de mort qu'il coiffait successivement d'une toque de magistrat, d'une coiffure de militaire, d'une fontange (139), d'une perruque de médecin, d'une couronne d'immortelles ou d'une barrette d'abbé et prononçait un entraînant sermon sur la mort (140). Parfois il prenait son crucifix et lui parlait, à d'autres reprises c'était une Vierge des Douleurs qu'il présentait au peuple. Le P. Honoré ne faisait ces exhibitions qu'avec l'autorisation des évêques : « Monseigneur notre évêque, écrit l'auteur de la *Relation* de Quimper pria ce Père d'employer toutes ses saintes adresses pour toucher les cœurs. Car, dans certains diocèses il y a eu des évêques qui l'ont empêché de joindre à la force de ses discours, des processions, des représentations de tableaux et des têtes de mort » (141).

Si certaines histoires d'un goût douteux ont émaillé quelques-uns de ses sermons, lesquels d'ailleurs ne nous sont pas parvenus, il faut affirmer que dans l'ensemble, la prédication du P. Honoré fut digne, simple et directe.

Il a su par sa dignité s'imposer à ses auditeurs, et user à bon escient de ce charme qui émanait de ses paroles, et dont il savait user comme en se jouant. « Ce que je trouve de particulier en cet homme rare, écrit l'auteur de la *Relation* d'Amiens, c'est le maniement de sa voix. Il parle d'une manière si insinuante ...et l'Evangile, qu'il annonce de la part de Dieu seul, lui donne une si grande autorité qu'il enlève le consentement, sans qu'il le demande, et sans qu'on ose le lui refuser. Il a par-dessus cela des éclats de voix si foudroyants et qui tonnent si à propos qu'il fait recevoir ses discours comme venant du ciel... Enfin, il sait si bien flatter avec naïveté les auditeurs, avant et après les grands coups, que, ne pouvant douter que les uns et les autres ne viennent

(139) Coiffure mise à la mode par Mlle de Fontanges.

(140) UBALD D'ALENÇON, *op. cit.*, p. 177.

(141) *Journal ou Relation d'une mission faite à Quimper...*, p. 6.

de la même main, on reçoit tout avec une égale satisfaction » (142).

Gardons-nous d'omettre également que de célèbres prédicateurs de l'époque l'écoutèrent et surent l'apprécier : Bourdaloue à Saint-Roch, Bossuet à Meaux, Guillaume Le Boux à Périgueux, Favre à Amiens et bien d'autres qui s'étaient fait un nom dans les chaires de Paris et de Versailles. Si des orateurs célèbres du grand Siècle goûtèrent le P. Honoré de Cannes, n'est-ce pas justement à cause de son talent réel et de sa profonde conviction ?

Il se situe bien dans la ligne évangélique de son confrère le P. Séraphin de Paris. Après l'avoir entendu à plusieurs reprises dans la chapelle du château de Versailles, notamment en 1696, deux ans après la mort du P. Honoré de Cannes, Louis XIV déclarait que « ses sermons étoient plus de son goût qu'aucun qu'il eut jamais entendu » (143).

***

L'infatigable missionnaire que fut le P. Honoré devait mourir sur la brèche. L'évêque de Toulon, Monseigneur de Chalucet l'ayant invité à y prêcher la mission, le religieux, exténué, se vit obligé de s'y rendre en litière. Comme il y montait, François, le libraire qui accompagnait le P. Honoré dans ses missions, voulut le saluer : « Ne tardez pas de vous rendre à Toulon, lui dit le Père, si vous tenez à assister à ma mort ». Le libraire saisi d'une telle parole se mit à pleurer. Des religieux l'ayant aperçu l'interrogèrent. « Je suis ruiné, répétait-il, j'avais fait venir de Paris quinze à dix-huit ballots de livres comptant bien les vendre à la mission de Toulon, et voilà que le P. Honoré vient de me prédire sa mort ». Les Capucins s'efforcèrent de le rassurer : « Ah ! s'écria-t-il,

(142) *Lettre d'un Ecclésiastique d'Amiens...*, p. 26.

(143) Bibl. Cap. de Paris, ms. 3000, fol. 10-16. « Jeudi 2 février, à Versailles... L'après-dîner le roi entendit le sermon du P. Séraphin, Capucin, dont il fut fort content. ...Dimanche 11, à Versailles. Le roi alla à la paroisse pour son jubilé. L'après-dînée il entendit le sermon du P. Séraphin et trouva ces sermons-là plus de son goût qu'aucun qu'il ait jamais entendu... lundi 26 à Versailles, le roi n'entendit la messe qu'au sortir du Conseil ».

voilà dix ans que je voyage à la suite du P. Honoré, et j'ai toujours vu réaliser tout ce qu'il avait prédit ».

A Toulon, le missionnaire voulut se reposer quelques jours au couvent de son Ordre. Il se plaignait surtout de grandes douleurs dans la poitrine. L'évêque vint le visiter, on appela les médecins qui prescrivirent des remèdes assez bénins. Personne ne s'inquiétait outre mesure. Le P. Honoré, lui, se sentait mourir. « Le 14 janvier, écrit le P. Ambroise, comme je descendais au chœur pour l'office de Prime, je rencontrai le libraire, M. François, qui se rendait à la chambre du P. Honoré. « Je n'ai cessé de penser au P. Honoré, me dit-il, et à sa mort prochaine; il me tarde bien de savoir comment il est. — Le Père n'a pas de fièvre, lui répondis-je, et nul parmi nous ne le croit malade comme vous vous l'imaginez ». Sur ce ...une demi-heure après le Père m'envoya chercher par M. François. C'était pour me prier de lui amener le P. Nicolas de Toulon. Il vint, et le malade lui fit sa confession générale après laquelle il me demanda d'aller prier, de sa part, le P. Cyprien de Toulon, notre Gardien, de vouloir bien lui apporter le saint Viatique. Personne ne le croyait malade à mourir; cependant, eu égard à ses instances ...le P. Gardien lui apporta le saint Viatique, en présence de toute la communauté. Il le reçut avec de tels sentiments de componction que nous en fûmes tous émus jusqu'aux larmes » (144). La dernière heure du P. Honoré était arrivée. Quelque temps après, à peine venait-on de lui donner un médicament qu'il rendit son âme à Dieu. C'était le 14 janvier 1694.

La nouvelle du décès se répandit bien vite, et suscita nombre d'éloges funèbres. Le défunt avait tant parcouru les routes de France !

Un des plus beaux, dans sa concision, est celui que donna à ses lecteurs la gazette de l'époque, le *Mercure galant*, dans son numéro de février 1694. « J'ai encore à vous parler de la mort du P. Honoré de Cannes, Capucin. Il y a peu de noms en France plus connus que le sien. Il s'était acquis une si grande réputation, par les missions qu'il a faites dans toutes les églises, cathédrales du royaume et dans les principales villes, que le public qui a tant profité de sa vie a

(144) Bibl. Cap. de Paris, ms. 562 (95), p. 1835-1839.

quelque intérêt d'apprendre sa mort; car il avait cette pratique, à la fin de chaque mission, de demander des prières. *Surtout*, disait-il, *quand vous entendrez dire que le P. Honoré sera mort, je vous prie de demander à Dieu le repos de son âme* » (145).

P. RAOUL,

Archiviste de la Province de Paris.

(145) *Mercure galant*, février 1694, p. 321.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages franciscains

Gli scritti di San Francesco d'Assisi. Introduzione e note di + Mons. Vittorino Facchinetti, O.F.M.; testo riveduto e aggiornato da Fr. Giacomo Cambell, O.F.M. Milan, Soc. Ed. Vita e Pensiero, s. d. [1957], 5me éd.; vol. IV de la « Collana di Testi Francescani »; 1 vol. 19,5 x 14 cm.; 211 p.

Dans l'introduction (p. 21) Mgr Facchinetti, mort naguère vicaire apostolique de Tripoli, dit qu'il espérait qu'après les publications en allemand, en français, en anglais, en espagnol, des précieux écrits de saint François, un texte italien plus jeune que celui du P. Bernard de Fiuizzano (1880) s'imposerait aux lecteurs de la péninsule, et que ce n'est que manque de le voir surgir qu'il s'est mis à cette tâche. Il faut penser qu'il y a merveilleusement réussi, puisque voici la cinquième édition du texte qu'il a donné pour la première fois en 1921, sur la base de celui qui avait été établi par Quaracchi en 1904.

La présente édition, encore qu'elle doive beaucoup aux rajeunissements que le P. Cambell a pu lui apporter ici et là, puisqu'elle fut imprimée en 1957, aurait pu introduire la division en versets, qui commence à s'imposer dans les éditions françaises. Bien qu'elle soit imparfaite (Cf. Etudes Fr., mars 1950, p. 103) cette division gagnerait à être uniformisée dans toutes les langues, pour faciliter les citations et renvois, puisque, heureusement, on se réfère de plus en plus à ces pages dans les études sur la spiritualité de saint François.

Disons en passant que si la répartition des écrits du séraphique Père en législation, directives, correspondance, et prières semble très judicieuse, nous aimerions, pour notre compte, voir figurer le règlement des ermitages dans les textes législatifs, car il s'agit là d'une vraie règle.

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

Doctoris subtilis et mariani Joannis Duns Scoti, ordinis fratrum minorum, opera omnia, jussu et auctoritate Rmi. P. Augustini Sépinski, studio et cura commissionis scotisticae... edita, IV. Civitas Vaticana, 1956, 1 vol. 31 x 21 cm. ; I-XI, 1*-46*, 1-442 p.

Les E. F. ont déjà rendu compte (juin 1955, p. 107) de la parution du t. III de cette édition moderne des œuvres de Duns Scot, ainsi que d'un rapport des travaux de la « Commission scotiste » qui travaille à cette édition (déc. 1953, p. 241). Fondée en 1921 cette Commission, transférée de Quaracchi à Rome en 1938, a publié le premier volume de ses travaux en 1950. Besogne immense que de fixer le texte même du Docteur Subtil, à travers les sept éditions, échelonnées de 1497 à 1893, et les trente-trois manuscrits retenus par la Commission. Illustrant de l'apparatus criticus voulu le codex 137 de la bibliothèque communale d'Assise, les éditeurs cherchent à nous donner un texte qui permette de confirmer ou de mettre au point l'enseignement communément attribué au maître franciscain. Il n'est pas présenté par eux comme un contradicteur systématique de saint Thomas d'Aquin, mais comme l'un des maîtres, si nombreux à l'âge d'or de la scolastique, qui tente de faire une synthèse originale, personnelle, du donné révélé et de la tradition patristique, en l'éclairant à la lumière des meilleurs maîtres de la pensée.

Après avoir, p. 1* à 46*, étudié deux abréviations courantes des manuscrits, dont l'interprétation précise permet de mieux comprendre le texte du Maître et ses sources, les éditeurs du présent volume donnent les Distinctions IV, V, VI, VII, VIII, IX et X du premier Livre de l'**Ordinatio**, lesquelles poursuivent l'étude du mystère de la Trinité, commencée au t. III, à la Distinction II du Livre Ier. On comprend l'importance particulière de ces Distinctions pour l'intelligence de la métaphysique de Duns Scot, l'étude de l'essence divine, de ses attributs et de sa génération du Fils comme de la « production » du Saint-Esprit se référant sans cesse aux principes métaphysiques dont il est peut-être permis de dire qu'ils constituent la base et l'originalité du système scotiste.

P. Willibrord,
o.f.m. cap.

ISIDORE D'ALATRI, (P.), O.F.M. Cap. — **S. Francesco e i commercianti d'Italia.** Albano, 1954, 24 x 17cm. ; 16 p.

A l'occasion du discours de Sa Sainteté Pie XII déclarant saint François Patron des commerçants d'Italie, l'auteur, dans cette conférence, a rappelé quelques grands principes de sociologie chrétienne. Missionnaires et marchands n'ont-ils pas travaillé ensemble bien souvent ? L'auteur en profite surtout pour rappeler brièvement les qualités du commerçant chrétien : formation technique, patience, charité, justice, et là encore, il montre que saint François, bien que préparé par son père à lui succéder dans le commerce du drap, a eu dès sa jeunesse une grande charité envers les pauvres. Sens de la justice, charité chrétienne, générosité, telles doivent être les caractéristiques du commerçant chrétien, apôtre de la paix en son milieu et dans sa profession.

E. F.

Doctor Seraphicus. Anno III (1956). Bagnoregio, Centre d'études bonaventuriennes, couv. des Capucins, 1956, 1 brochure, 24 x 16 cm.; 60 p.

Les cinq travaux fondamentaux, auxquels s'ajoute une chronique du Centre, sont tous, comme il se doit, consacrés à saint Bonaventure.

Tout d'abord, le Professeur Alessandra **Gaddi** met en relief l'aspect de pédagogie mystique qui caractérise la philosophie bonaventurienne. Celle-ci, d'inspiration augustinienne, ne fait pas fi de l'aristotélisme dont elle utilise, par exemple, les notions d'acte, de puissance et de causalité. La synthèse bonaventurienne, fondamentalement mystique, diffère du système thomiste, surtout apologétique, par le but : pour l'une, il s'agit de conduire l'âme à Dieu, pour l'autre, il importe de défendre la Vérité de la Foi. Ainsi ces deux philosophies revêtent des aspects différents, et des théories aristotéliciennes, telle celle de l'information, reçoivent, dans l'une et dans l'autre, des interprétations diverses. L'auteur démontre longuement comment, par ses preuves de l'existence de Dieu, saint Bonaventure atteint son but : conduire l'âme à l'union mystique avec Dieu. Alors que saint Thomas a su utiliser au maximum l'aristotélisme pour la défense de la Vérité chrétienne, saint Bonaventure a construit une synthèse mystique définitive, dans la ligne de l'augustinisme.

Le mysticisme du Docteur Séraphique, fondé en sa théorie sur l'augustinisme, subit pratiquement des influences plus concrètes. M. Arnaldo **Fortini** étudie celle qu'exerça la Cité d'Assise sur l'âme du disciple de saint François.

L'analyse pénétrante de l'hymne **Laudismus** fournit à M. Arriga **Levasti** l'occasion de souligner le caractère hautement poétique de l'expression du mysticisme bonaventurien.

M. le Chanoine O. **Righi** nous livre quelques jugements portés sur saint Bonaventure par ses contemporains : Alexandre de Halès, Salimbene, Matthieu de Paris, Jean de Parme, Grégoire X, auxquels vient s'ajouter celui de Trithème. Qu'ils parlent de l'étudiant, du religieux, du maître ou du cardinal, tous sont élogieux. Une seule voix discordante, celle de Pierre de Jean Olivi : il lui fait grief de son action contre les Spirituels, non sans rendre hommage, par ailleurs, à sa science et à sa sainteté.

Cette sainteté est particulièrement étudiée dans le résumé d'une conférence du R.P. Abate, O.F.M. Conv., qui, en même temps, fait l'historique du procès de canonisation. Le retard subi par cette cause est imputable, selon le célèbre historien, à trois raisons : l'absence d'une **Vie** ou **Légende** du saint, le peu de célébrité des miracles par lui opérés, et surtout la campagne de dénigration menée par le fanatisme des Spirituels.

Ce trop bref aperçu laisse deviner que le **Doctor Seraphicus,** sans être une revue d'érudition, ne s'adresse pas moins a un public cultivé. Il n'est pas douteux que son sérieux lui

permette d'atteindre son but : faire connaître au grand public une des personnalités dominantes de l'Ordre des Mineurs.

A. J. Gondras,
o.f.m.

Essays in medieval life and Thought, presented in Honor of Austin Patterson Evans. New-York, Columbia University Press, 1 vol., 11 x 12 cm. ; 270 p.

Ce recueil d'essais sur la vie et la pensée médiévales se divise en trois parties : la religion et l'hérésie, la science et la pensée, l'histoire institutionnelle et locale. Chacune des parties contient plusieurs essais rédigés par des spécialistes formés à l'école d'Austin Patterson Evans. La valeur scientifique des articles témoigne hautement de la valeur du Maître.

Il est impossible de rendre compte en détail de chacune des ces pages. Retenons seulement par manière de privilège l'essai de Dayton Phillips (Vanderbilt University : The way to religious perfection according to St Bonaventure's De triplici via. Le chemin vers la perfection religieuse selon le De triplici via de saint Bonaventure.

Dans l'introduction l'auteur donne du De triplici via une définition qui n'est pas loin de la vérité : « C'est un traité sur l'usage systématique de la méditation pour achever une réorientation éthique de la vie intérieure » (p. 33). Le point faible de cette définition porte sur un mot, dont le sens est assez restreint : la méditation. Il est gênant de réduire le De triplici via en méditation, puisque le saint Docteur distingue la méditation, l'oraison et la contemplation, à la manière de trois exercices techniques, possédant leur démarche et leur rythme propres. La fidélité au texte impose ces distinctions rigoureuses. A notre sens, il serait plus simple de dire exercice de **réflexion** ; ce terme est peut-être plus extensif, plus général, plus intimement lié aussi à toute activité de l'esprit.

Il n'en reste pas moins que l'aspect de réforme morale prédomine dans l'œuvre de saint Bonaventure. La connaissance de soi est bien le lieu géométrique du traité, comme de toute l'œuvre séraphique. L'exercice de réflexion dispose au renouvellement intérieur ; en retour la réflexion, la prise de conscience est sérieure et profonde à la mesure exacte du renouvellement de l'esprit. C'est d'ailleurs la doctrine de saint Paul, reprise par le saint Docteur : « Nous tous qui le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur qui est esprit » (2, Cor., 3, 18). Les exercices spirituels ne visent pas à recueillir un ensemble d'idées ou de réactions émotives ; il s'agit de la réflexion d'une image de Dieu, plus ou moins pure, radieuse et ardente.

Les exercices disposent l'image de Dieu à recevoir l'influence de l'acte hiérarchique, c'est-à-dire l'influence divine qui

purifie, illumine, parfait, et confère ainsi une ressemblance plus vive et plus profonde vis-à-vis du modèle divin et humain : le Verbe incarné. La réorientation éthique coïncide pour saint Bonaventure avec la conformité au Christ ; c'est pourquoi la contemplation illuminative débouche dans le Mystère du Christ. Soulignons le rapport entre le De triplici via et l'Itinerarium : dans l'un et l'autre traité, l'illumination parfaite précède le repos de l'amour excessif. « L'illumination parfaite se réalise lorsque l'esprit voit comme au sixième jour l'homme fait à l'image de Dieu ». L'homme fait à l'image de Dieu, c'est explicitement le Christ, dans le chapitre sixième de l'Itinéraire. En nous donnant le Christ, le Père nous a tout donné, même dans l'ordre de la connaissance.

Mais dans la pensée bonaventurienne, cette connaissance du Mystère, est une question de ressemblance intérieure, une question de parenté spirituelle, d'affinité vitale, avant d'être une spéculation, une expression conceptuelle. Sa démarche illuminative ne va pas sans une purification préalable ; et l'illumination même n'est pas un point final, elle est valable, dans la mesure où elle éveille l'intensité du désir, dans la mesure où elle accompagne la ferveur de la charité.

Quelle que soit la source où le saint Docteur a puisé l'idée de cette triple démarche fonctionnelle (Dayton P. signale un texte intéressant de David d'Augsbourg), il est certain que ce rythme ternaire correspond à l'activité d'un esprit fait à l'image de Dieu. Nous retrouvons d'ailleurs ce rythme ternaire dans la béatitude : « Voir, posséder, aimer sont requis pour la fruition bienheureuse. En effet, si quelqu'un voit et possède quelque chose, il ne peut s'en réjouir, à moins de l'aimer. La vision et la possession prédisposent, mais c'est l'amour qui donne de se réjouir » (I, p. 37). Tel était déjà l'enseignement de saint Bonaventure sententiaire ; c'est encore cet enseignement que nous recueillons dans le prologue du De triplici via : « La purification donne la paix, l'illumination conduit à la vérité, la perfection réside en la charité, dans leur possession parfaite se réalise la béatitude de l'âme ». Dans le même traité, le saint Docteur rattache les trois démarches contemplatives à l'état de gloire : « La gloire du ciel a un triple avantage qui en fait la récompense parfaite : elle est la possession de la paix souveraine et éternelle, la vision manifeste de la vérité souveraine, la pleine fruition de la souveraine charité ». Comme dans les Sentences, les trois termes sont utilisés : possession, vision, fruition. Dans le Bréviloque la doctrine correspond : « Notre esprit devient conforme à la Trinité par la vigueur de la vertu, la splendeur de la vérité, et la ferveur de la charité » (V., p. 253). C'est l'état de grâce qui dispose à la gloire.

Mais la grâce elle-même s'enracine dans les puissances de l'âme : mémoire, intelligence, volonté ; et nous serions tentés d'opérer une jonction hâtive entre la mémoire et la paix, comme il y a jonction entre l'intelligence et la vérité, la volonté et la charité. Dayton P. semble suggérer cette inter-

prétation lorsqu'il décrit la triple voie de l'effort spirituel en ces termes : « La mémoire doit se détourner du mal, le vrai doit être compris, et l'affection doit attirer l'esprit vers le bien, pour que l'effort spirituel soit efficace » (p. 33). Or saint Bonaventure rattache le privilège de la saisie à l'irascible : « La puissance raisonnable, qui maintenant croit par la foi, verra alors ouvertement ; le concupiscible, dont le propre est d'aimer, aimera alors parfaitement ; l'irascible, dont la caractéristique est de s'appuyer et de s'élever par l'espérance, tiendra alors d'une manière continuelle et en toute sécurité » (IV, p. 1009). Un peu plus loin, le texte précise notre objection et la limite : « A l'objection, pourquoi n'y a-t-il pas un acte de la mémoire ? Il faut répondre que la mémoire n'est pas réformée directement (primo) mais indirectement (ex consequenti) par la réforme de l'irascible ; comme elle dépend très peu du libre arbitre, son acte est réformé par la réforme de l'irascible dans la réforme de la grâce, et pareillement dans la perfection de la gloire » (IV, p. 1009).

Il n'est pas toujours facile de suivre le Docteur Séraphique, sa technique paraît fort simple parfois, mais elle est toujours adaptée à la complexité du réel ; à l'instant où nous sommes entraînés par le dynamisme de la logique, nous abandonnons à notre insu la pensée authentique de saint Bonaventure, qui lui se soumet à la logique des données. De ce point de vue, il serait intéressant de noter le caractère à la fois continu et discontinu des analyses bonaventuriennes, dans le vestige, l'image et la ressemblance jusqu'à la gloire.

Cette remarque en appelle une autre : d'un écrit à l'autre, le saint Docteur transpose avec souplesse, tout en sauvegardant les nuances ; et dans le cas présent, il était facile d'appliquer le passage de l'Itinéraire au De triplici via : « L'esprit humain, distrait par les soucis, n'entre pas en soi par la mémoire ; obnubilé par les images, il ne revient pas en soi par l'intelligence ; attiré par ses désirs, il ne retourne jamais en soi par le désir de la joie spirituelle » (V, p. 306). Les deux opuscules ne se classent pas dans le même genre littéraire. L'Itinéraire nous achemine par six démarches spéculatives, jusqu'au repos, au transitus du septième jour, qui se décrit comme l'excès d'amour succédant à l'excès de splendeur. Les démarches du De triplici via ne coïncident pas absolument avec celles de l'Itinéraire. Il est toutefois certain que l'Itinéraire ne contient pas une description aussi achevée de la contemplation unitive. A notre avis, il est inexact de classer les démarches du De triplici via dans un ordre inférieur de contemplation. Nous nous permettons de renvoyer à notre commentaire de l'Itinéraire de l'âme en elle-même, au chapitre de la contemplation unitive. Nous ne connaissons que l'Héxaëmeron pour envisager dans le rapt, une expérience supérieure à l'extase et au transitus.

P. Louis de Mercin,
o.f.m. cap.

CAPKUN-DELIC, O.F.M. — **Quaedam recentiora iudicia circa Ioannis Duns Scoti positionem in quaestione de Immaculata Conceptione** ex **Ephemerides Mariologicae,** vol. VI, s. l., 1956 (pp. 425-449), 1 vol., 24 x 16 cm. ; 40 p.

Le premier centenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, fut l'occasion, durant ces dernières années, de nombreux travaux sur la position de Duns Scot en cette question. Les conclusions de ces études furent quelquefois diverses, parfois même opposées. Le P. C.-D. se propose d'indiquer ce qui peut ou doit en être retenu comme certain, ce qui le conduit surtout, en s'appuyant sur des recherches sérieuses, à donner une excellente réplique aux vues surprenantes exposées par le P. G. M. Roschini, O.S.M., dans son article **Duns Scoto e l'Immacolata,** dans **Marianum,** XVII (1955), pp. 183-252.

Sous l'influence d'un courant de pensée remontant à saint Anselme, un terrain favorable à la thèse de l'Immaculée Conception s'était préparé à Oxford où cette idée apparaissait dans la liturgie et sous la forme de pieuses croyances. A Paris, d'après le témoignage même de saint Bonaventure, de son temps, aucun maître n'a soutenu que la Vierge Marie ait été exempte du péché originel. Il reste donc que Guillaume de Ware et Duns Scot furent les premiers à professer, dans les Ecoles, la thèse de l'Immaculée Conception, qui par la suite devait devenir un dogme. Il est d'autre part historiquement impossible de dire avec le P. Roschini que Rodulphe de Hotot fut le premier défenseur de cette thèse. Telle est la première conclusion de l'enquête historique du P. C.-D.

L'enseignement de Duns Scot est catégorique. Il a bien l'intention d'exposer une question de fait et non pas une quelconque possibilité. C'est ainsi que l'ont compris ses disciples, lesquels du reste, comme Guillaume de Ware et Duns Scot eux-mêmes, font nettement la distinction entre une vérité de foi et une théorie théologique probable, fondée sur de solides arguments de raison et librement débattue par les théologiens. Cette distinction ne doit pas conduire les interprètes de la pensée à minimiser le caractère positif et affirmatif de la doctrine scotiste.

L'examen des textes amène le P. C.-D. à aborder l'épineux problème de l'authenticité des **Thoeremata.** En un article paru récemment dans cette revue même, tome 7, (jin 1956), pp. 36-44, le P. E. Longpré a trouvé une confirmation de son opinion de la non-authenticité dans le fait que le théorème XIV, 27, se prononce contre l'Immaculée Conception de la Vierge. Dans l'édition de Wadding, un « dicitur quod » enlève la responsabilité de cette négation à l'auteur de l'œuvre. Or, constatait le P. Longpré, le « dicitur quod » est absent de la tradition manuscrite ; il constitue donc une ajoute postérieure effectuée par l'éditeur pour les besoins de la cause. Le P. C.-D. rétorque que l'expression figure déjà dans l'édition de Maurice du Port (1497) qui devait l'avoir lue dans

quelques manuscrits ignorés de nos jours : belle confiance dans le travail des premiers éditeurs qui, pour peu que l'on consente à la généraliser, permettrait de faire l'économie de quelques éditions critiques. Quoi qu'il en soit, le P. C.-D., faisant appel à l'autorité de P. Balic, déclare vouloir s'en tenir à la « lecture traditionnelle », celle qui comporte le « **dicitur quod** ».

Sur le fond même du problème de l'authenticité des **Theoremata,** la pensée de l'auteur est si nuancée que, pour ne pas risquer de la trahir, nous préférons lui laisser la parole : « Cetero, ut iam ediximus, plane non constat Duns Scotum ipsum scripsisse, dictasse, vel postea **Theoremata** approbasse. Proinde, quamquam ipso suadente vel iubente ex eiusque argumentis et cedulis, a socio exaratus fuerit hic tractatus, ita ut ipsimet Duns Scoto non sine ratione adscriptus sit, tamen auctoritas eius in discernenda genuina doctrina Doctoris Subtilis valde deminuta apparet ».

Traitant ensuite de la valeur de la doctrine scotiste, le P. C.-D. montre, en une étude historique brève mais dense, comment sa théorie de l'Immaculée Conception atteint le sommet de la spéculation philosophico-théologique et trouve logiquement place dans une synthèse dont l'originalité ne peut être niée.

Enfin le P. C.-D. trace les grandes lignes de l'influence initiale et constante de Duns Scot sur le progrès de la doctrine de l'Immaculée Conception, jusqu'à ce qu'elle devienne un dogme. Le P. Roschini, du reste, est seul à refuser de reconnaître cette influence.

Telles nous semblent être les principales conclusions d'un article dont il n'est guère possible de résumer la documentation abondante et l'argumentation habituellement serrée. L'érudit membre de la Commission Scotiste a bien su fixer l'actuel **status quaestionis.** Par là même, il indique le sens que devront suivre les recherches futures pour demeurer dans le sérieux de la méthode historico-critique.

A. J. Gondras,
o.f.m.

HAMELIN (P. ALONZO-M.), O.F.M. — **Le Tractatus de Usuris de Maître Alexandre d'Alexandrie.** Reproduit de Culture, 16 (1955), 1 vol., 23 x 16 cm. ; 61 p.

L'auteur publie une partie de la dissertation qu'il a présentée à l'Athénée Pontifical Saint-Antoine à Rome, pour l'obtention de son doctorat en théologie. Personne, pense l'A., n'a encore écrit ex professo sur le Tractatus de Usuris d'Alexandre d'Alexandrie, et le traité n'a jamais été publié. L'A. l'a choisi comme thème de sa dissertation, qui a trois parties : d'abord quelques considérations historiques et lit-

téraires, puis l'édition critique du texte intégral, enfin un conspectus doctrinal des questions étudiées. L'A. n'en présente maintenant que la première partie, espérant que bientôt les deux autres parties suivront. Une bibliographie considérable, concernant les ouvrages manuscrits et surtout les ouvrages édités, précède l'introduction. L'intérêt de cette publication est l'actualité du problème économique. Il est vrai qu'une différence profonde sépare notre univers économique de celui du Moyen âge, mais les principes sont les mêmes. L'A. pense que l'on n'a pas assez tenu compte de l'Ecole franciscaine dans l'étude des questions économiques du Moyen âge, et, pour suppléer à cette déficience, il entreprend l'étude d'Alexandre d'Alexandrie et de l'influence qu'il a exercée au cours des XIV et XVe siècles, car à partir du XVIe siècle sa célébrité s'effrite.

Suit un résumé de la vie d'Alexandre, où l'on apprend qu'il fut successeur de Jean Duns Scot à la régence de l'Ecole franciscaine de Paris, et mourut en 1314 à l'âge de 45 ans, après avoir été ministre provincial de Gênes puis général de l'Ordre. L'A. donne ensuite la liste de ses ouvrages. Au chapitre premier il examine les quatre manuscrits contenant le texte du traité de Usuris et présente comme plus probable, sans la donner pour définitive, l'opinion que le manuscrit de Bologne serait la source directe ou indirecte des trois autres manuscrits.

L'A. rappelle alors que les écrits sur l'usure ont été d'une telle fréquence au Moyen âge qu'il serait présomptueux de vouloir les mentionner tous. Il indique ensuite les sources du traité d'Alexandre : Aristote, dont il accepte toujours la doctrine sur les questions d'argent ; la Sainte Ecriture, dont il cite les textes auxquels recourent ordinairement les auteurs traitant de la question ; parmi les Pères, saint Jérôme, saint Jean Chrysostôme, saint Léon le Grand, saint Augustin, saint Ambroise. Il manifeste une connaissance très sûre du Décret de Gratien, comme des Décrétales de Grégoire IX. Il cite un certain nombre d'auteurs de son temps qu'il nomme, et il a enfin des références tacites. Après les sources, l'influence exercée par l'A. A peu près tous les auteurs franciscains du XIVe et de la moitié du XVe siècle mentionnent son traité. Citons le plus illustre, saint Bernardin de Sienne, sur lequel son influence paraît être de première importance. Influence beaucoup moindre chez les auteurs non franciscains. Cependant saint Antonin de Florence se réfère à lui dans chacun de ses ouvrages.

Quant à la question d'authenticité, l'A. croit pouvoir attribuer le traité à Alexandre d'Alexandrie, qui aurait disputé ces questions devant les étudiants franciscains de Gênes entre 1303 et 1307. L'A. termine en disant : « Cet homme, en qui le P. Longpré a déjà découvert « les meilleures traditions du XIIIe siècle, nous l'étudierons bientôt dans sa propre doctrine sur le problème moral de l'économie au Moyen âge ». Nous ne pouvons que souhaiter à l'A. de réaliser ce projet, qui

enrichira notre connaissance de la théologie des maîtres franciscains.

F. M. B.

FRANCISCO LEITE DE FARIA (P.), O.F.M. Cap. — **Um filho de portugueses, martir na Abissina : o beato Cassiano de Nantes.** Braga, Montariol, 1956, 1 plaq, 23 x 16 cm. ; 20 p.

En dépit de son peu d'étendue, cette étude se révèle très intéressante parce qu'apportant de précieuses précisions sur l'origine portugaise du Bx Cassien de Nantes. La nationalité de sa mère avait été discutée, et d'aucuns la disaient française. Une étude attentive des registres de catholicité ont détruit cette affirmation, que les historiens du Bx Cassien se transmettaient. Sa mère se nommait Guiomar de Oliviera, décédée à Nantes en 1634, et inhumée dans l'église Saint-Similien de Nantes. D'autre part le Bienheureux connut et fréquenta dans son enfance la colonie portugaise de Nantes. L'examen des registres d'état-civil prouve que les colons groupés surtout au Marchix, quartier où s'élevait l'église des Capucins, y étaient nombreux et très unis. Ce fut là que le jeune homme entendant parler de la première mission des Capucins, et du baptême dans leur église conventuelle de la rue Saint-Honoré à Paris, de trois sauvages du Maragnan, entendit l'appel à la vie missionnaire.

L'auteur brosse ensuite rapidement la vie et le martyre du Bx Cassien, faits déjà bien connus. Peut-être les biographes antérieurs n'avaient-ils pas utilisé certains renseignements que le P. Francisco a puisés dans la Bibliothèque des Capucins de Paris. Toujours est-il qu'il a projeté un peu plus de lumière sur les origines et le milieu où le Bx Cassien de Nantes passa son adolescence.

P. Raoul,
o.f.m. cap.

Missione dei Frati Minori Cappuccini in Eritrea (La). Asmara Eritrea, missione cattolica, 1955, 1 vol. 24 x 17 cm. ; ill., 45 p.

Il n'est pas de meilleure preuve de l'activité missionnaire que celle de ce recueil de photographies qui fait vivre devant nous missionnaires et néo-chrétiens. Nous y trouvons la preuve de soixante ans de labeur : évangélisation, orphelinats, dispensaires, écoles, centres d'apprentissage. La brillante et ample documentation photographique qui constitue ce volume de souvenirs donne la preuve que si le but des missionnaires a été l'évangélisation des païens, ils ont encore fait avancer les bienfaits de la civilisation dans ces régions déshéritées, en y propageant la charité du Christ. Fondée en 1894, la mission a célébré le vingtième anniversaire de Son Exc. Mgr Marinoni, vicaire apostolique d'Erithrée. Ce der-

nier donna une impulsion nouvelle à la mission : soutien des communautés catholiques, extension du règne de Dieu parmi les hérétiques et les infidèles grâce surtout aux écoles et aux œuvres charitables. De plus, il convient de noter que les Capucins ont déjà recruté un certain nombre de vocations. Le grand problème pour le clergé indigène demeure celui du rite. Ce beau volume vient nous rappeler que l'Eglise continue sa marche mais qu'il faut l'aider et travailler avec elle.

P. R.

FERNESSOLE (P. PIERRE). — **Saint Pie X, dans la splendeur des saints,** supplément. Paris, Lethielleux, 1955, 1 vol., 20 x 13 cm. ; 64 p.

La remarquable étude sur saint Pie X a paru en 1953. Un supplément, qui peut être vendu séparément, est désormais joint au tome II ; il relate les dernières étapes de la Canonisation décrit les deux miracles rituels, retrace les Cérémonies de la Canonisation, dont l'auteur lui-même a été témoin ; quatre photos complètent cette description. On y trouve aussi le texte des discours prononcés par Pie XII à l'occasion de la Canonisation ; enfin une liste chronologique donne les grandes dates de la Vie et de l'Œuvre du nouveau Saint.

Dans cette étude très objective — la plus complète à l'heure actuelle sur le grand Pontife — rien n'a été omis. Chaque fois qu'il l'a jugé nécessaire l'auteur donne de nombreux extraits de discours, d'encycliques, d'allocutions de Pie X qui n'existent plus en éditions séparées.

En définitive, l'auteur continue son histoire, qu'on ne peut lire sans émotion. Nous avons ici une étude complète et approfondie de l'œuvre et du gouvernement pontifical dans leurs aspects multiples et divers. Cet ouvrage monumental dû à l'activité du P. Fernessole constitue la plus complète biographie du grand Pontife tertiaire.

E. F.

II. — Ouvrages non franciscains

GUITTON (JEAN). — **Jésus**, Paris, Grasset, 1957, 1 vol., 20 x 12 cm. ; 448 p.

Dans un bref avant-propos l'Auteur déclare qu'il a voulu que « ce livre qui traite d'un sujet éternel, ne ressemble à aucun autre ». Ce n'est pas en effet une histoire de Jésus ; ce n'est pas non plus un livre d'apologétique ; au moins n'en revêt-il pas les formes traditionnelles ; ce n'est pas davantage un livre de théologie dogmatique, qui disserterait sur l'Incarnation, l'union hypostatique et ses conséquences. C'est une suite de réflexions dans lesquelles l'auteur expose « ses raisons de croire en Jésus ». Et par ce côté tout de même le livre s'apparente à l'apologétique.

L'intérêt de ce travail, et il est très grand, réside en ce que la discussion affronte les courants d'opinion qui traversent ce milieu du XXme siècle. Or l'une des tendances de cette génération est de « considérer dans Jésus-Christ moins l'homme particulier mort sous Ponce-Pilate que le représentant de l'humanité globale », et « on risque ainsi de faire évanouir le Christ dans l'humanité présente, et celle-ci à son tour dans l'humanité future » (p. 21-22).

Autre caractéristique de cette époque : on ne donne plus sa valeur au témoignage. De là une idée inexacte de l'Incarnation, de la Résurrection. On oublie que « le Christianisme n'est ni un mythe, ni une philosophie, ni même une pure théologie » (p. 29). C'est une histoire. Il repose sur un fait, sur une personne réelle, qu'on ne peut atteindre que par le témoignage. Or ce côté historique n'intéresse pas les intellectuels d'aujourd'hui. Le problème de Jésus les laisse indifférents « comme une question ancienne et classée, qui n'a plus aucun rapport avec nos préoccupations actuelles, et n'est d'aucun recours pour les résoudre » (p. 69). Il entre d'ailleurs beaucoup de pose, de snobisme dans cette attitude d'indifférence affectée.

Aussi les positions de « **l'Ecole Critique** » sont-elles dépassées aujourd'hui. C'est le « Mythe » qui a le plus de vogue. Jésus est devenu le type même du Mythe ; « Jésus devient la projection de ce modèle que tout homme porte en lui-même » (p. 164). Et ce sont surtout les partisans du Mythe qui récusent le témoignage des Evangiles. « Les Evangiles sont des solutions de foi, et nous ne possédons pas la contrepartie, qui serait ici le récit d'un incroyant.. » (p. 187).

L'Auteur réduit à trois les solutions possibles de l' « éternel dilemme » que pose Jésus. Ou bien Jésus est un homme

qui a réellement existé ; mais dont on ne sait que peu de chose et que ses fanatiques ont divinisé, en inventant la fable de la Résurrection (**Ecole Critique**) ; ou bien Jésus n'a jamais existé ; mais on l'a inventé pour concrétiser une idée et donner un point de départ à une philosophie religieuse (Système Mythique) ; ou bien Jésus a réellement existé, et est le Fils de Dieu lui-même, comme l'affirment les documents qui nous parlent de lui et comme l'ont cru les premières générations chrétiennes.

Les deux premières solutions aboutissent à des impasses qui déconcertent la raison ; il faut donc se rallier à la troisième malgré le mystère qu'elle suppose. Cette solution, le lecteur la prévoit sans doute dès les premières pages du livre. Mais l'intérêt est de suivre les cheminements par lesquels on y aboutit.

Il est impossible de les reproduire ici, même en raccourci. Du moins est-il juste de souligner que la discussion est loyale. Les difficultés, qui ne sont pas neuves en elles-mêmes, mais revêtues des formes du jour, ne sont pas minimisées, ni escamotées en vue d'une victoire facile. Nulle part on ne respire une atmosphère de polémique. L'analyse des divers problèmes soulevés et des solutions proposées se poursuit dans une haute sérénité. Il s'agit moins de confondre et d'humilier ceux qui se trompent que de projeter sur leur route un faisceau de lumière qui leur permettra de reconnaître leur erreur. Mais sérénité ne veut pas dire froideur.

Il y a dans ce livre des pages d'une ferveur contenue et intense, fruit d'une foi tranquille.

F. A.

HARING (BERNARD). — **La loi du Christ.** T. I, Théologie morale générale. Paris, Desclée et Cie, 1955, 1 vol., 22 x 19 cm. ; 650 p.

L'accueil enthousiaste réservé à l'adaptation au public de langue française de « Das Gesetz Christi » du P. Häring s'explique aisément. Une abondante (et inégale) littérature a souligné l'urgence d'un renouveau de la théologie morale. De nombreux désirs ont été formulés, quantité de vœux et de « requêtes » ont été adressées aux moralistes. Si bien qu'un ouvrage qui se présente avec le propos explicite d'y donner satisfaction est assuré du succès. Or tel est bien le cas du P. Häring.

En exergue à son ouvrage, l'auteur cite Rom. 8, 2 : « La Loi de l'Esprit de Vie dans le Christ Jésus m'a libéré de la loi du péché et de la mort ». L'exergue d'un livre n'est-il pas son « argument », n'exprime-t-il pas sa source d'inspiration ? Puis, dans l'introduction, où l'auteur nous expose son dessein, nous lisons : « Telle sera la perspective de cette théologie morale : l'identification mystique de tout notre être au Christ par les sacrements et comme un épanouissement de la vie divine en nous ». Ensuite on nous annonce la morale

ici exposée comme animée de l'attente du retour du Seigneur et « mettant en pleine lumière la dimension ecclésiale du Salut » (p. 13 et 14). Soulignons aussi la nouveauté de l' « Idée-mère » de l'ouvrage : toute la morale, pénétrée d'une inspiration religieuse nous est présentée dans le cadre d'un dialogue : Dieu appelle, l'homme répond. Et sa réponse positive, c'est la conversion, la « métanoia », opposée au refus du péché.

Il est incontestable que nous sommes là en présence d'une animation nouvelle qui nous enchante, nous séduit et n'évoque en nos mémoires aucun précédent, du moins en langue française. Encore faudrait-il, pour dresser un bilan complet de l'apport original de cet ouvrage, signaler bien des points de vue nouveaux, situant nombre de questions particulières dans une perspective dont on chercherait vainement ailleurs l'équivalent.

Pourquoi dès lors cette déception qui accompagne sa deuxième lecture... et qui se confirme à la troisième... et aux suivantes ? Laissant de côté quelques critiques portant sur des points secondaires, nous exprimerons d'un mot l'impression d'insatisfaction que nous a laissée une étude assidue et plusieurs fois reprises de la « Loi du Christ ». L'étude du P. Häring nous paraît assez gravement compromise par son **empirisme** ; et si certaines parties démentent cette impression, l'ensemble la confirme et l'accentue. Cela est d'autant plus sensible que cet empirisme, en quoi nous voyons la faiblesse essentielle de l'ouvrage, affecte principalement les fondements **scripturaires et métaphysiques** de cette morale générale.

Nous devons dire d'abord, en effet, que l'ouvrage, dans son ensemble, dans sa charpente, n'est pas solidement fondé en théologie biblique. Une telle affirmation peut surprendre quiconque, à l'invitation même de l'auteur (p. 23), s'est reporté à la table des citations de la Sainte Ecriture. Mais le problème n'est pas là. Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament ne sont certes pas absentes. Seulement elles sont plutôt amenées pour illustrer et animer que pour fonder. Elles nous donnent l'impression d'un rafraîchissement désaltérant au cours d'un repas dont les mets sont d'une autre nature. Certains points sont sans doute bien introduits et illustrés par une étude scripturaire préalable ou sousjacente (v. g. le péché, la conversion), mais l'âme de cette morale, l'axe autour duquel gravite l'ouvrage n'est pas issu d'une élaboration charpentée du donné biblique. Ainsi n'est-ce pas finalement, et en dépit de certaines apparences à la théologie biblique qu'est empruntée l'idée-mère de la morale chrétienne.

Cette âme, cet axe, cette idée-mère qui détermine l'orientation de tout l'ouvrage, c'est en effet la philosophie — phénoménologique et personnaliste — de l'auteur qui la fournit. En légitime réaction contre une morale exagérément égocentrique de perfection de soi, l'auteur tente de rendre à la morale une perspective religieuse. Une analyse personnaliste

et phénoménologique de la religion l'amène à caractériser celle-ci par le dialogue personnel qui s'établit entre Dieu et l'homme. Résultat déjà contestable d'une phénoménologie qui laisse échapper la réalité du sacrifice de l'analyse de l'aspect essentiel du fait religieux. Bref, ce sera la structure dialogale découverte qui fournira l'armature, l'idée-mère d'une morale religieuse : il s'agit pour l'homme de faire de sa vie morale une réponse à l'appel de Dieu. Or, pour le chrétien, ce dialogue s'établit dans le Christ en qui Dieu nous appelle et en qui nous exprimons notre réponse. Et voilà ! Le cadre est posé, le Christ est mis au centre : toute la morale contenue dans ce cadre sera donc christocentrique, donc foncièrement chrétienne. Que pourrions-nous objecter ? En quoi pourrions-nous être insatisfaits ? A vrai dire, quelque peu étourdis par ce tour de passe-passe, nous restons un moment sans réponse.

Mais qu'on essaye de lire tout l'ouvrage en passant délibérément les yeux fermés sur les titres et introductions qui précèdent chaque chapitre. L'essai vaut d'être tenté. Et alors on perd de plus en plus l'impression que tout est centré sur le Christ, notre Loi. La perspective s'estompe de plus en plus. Elle est comme enfouie sous l'abondance des notions et enseignements repris de l'héritage de la morale des derniers siècles, à laquelle on reproche précisément de n'être pas suffisamment chrétienne. Même la structure, le cadre dialogal semble débordé, disjoint par le contenu qu'on lui impose. Sans doute contestera-t-on la légitimité de juger une œuvre en faisant abstraction dans sa lecture des titres et introductions qui la jalonnent. Nous en convenons volontiers ! Mais nous contestons à notre tour la vérité profonde de titres et d'introductions qui expriment moins le contenu de ce qu'ils intitulent ou introduisent qu'ils ne cherchent à ramener constamment le lecteur à la perspective que l'on a choisie au début de l'entreprise. Si vraiment cette morale était christocentrique, la teneur même de chaque chapitre devrait rendre impossible cet oubli auquel cherche à remédier le rappel incessant des introductions. L'insistance même avec laquelle on y revient souligne le caractère superficiel et même artificiel de la tentative.

D'où cela vient-il ? Précisément de ce que le christocentrisme de l'auteur est très contestable. N'étant pas puisé aux sources de la Révélation, mais introduit comme après coup dans un cadre de nature philosophique, il est lui-même artificiel. Sans aucun doute l'histoire du Salut s'ouvre bien avec l' « appel » d'Abraham, sans doute aussi le Père nous appelle dans le Christ et c'est bien en suivant le Christ que l'homme peut répondre à cet appel. Mais l'institution de ce dialogue est-elle le dernier mot de l'œuvre du Christ ?

La bonne nouvelle n'est-elle pas d'abord et surtout la venue d'un Sauveur et de son œuvre rédemptrice plutôt que la venue d'un « interprète » ? Ne serait-ce pas le thème essentiel, central de toute la Révélation que cette histoire du salut accomplie en la plénitude des temps par et dans le

Christ ? Seulement l'option personnaliste et phénoménologique de l'auteur lui a fait préférer un autre point de vue. Et si le Christ peut légitimement occuper le centre du cadre dialogal choisi — comme de beaucoup d'autres cadres, — le thème de ce cadre, par contre, n'est pas au centre de l'œuvre du Christ... à moins de l'entendre dans un sens autrement profond, au sens où le Christ par son sacrifice rédempteur, réconcilie le monde avec Dieu et restaure la possibilité du dialogue interrompu par le péché. Mais lorsque l'occasion se présente d'envisager ce point de vue, l'auteur (ou ses traducteurs ?) nous renvoie tout simplement au « Mystère Pascal » du P. Bouyer (Cf. p. 461, note) sans en faire passer réellement la substance dans son exposé.

Se rend-on compte ainsi du vice de méthode qui affecte dans son orientation et sa réalisation l'ouvrage du P. Häring ? Vouloir édifier une morale foncièrement chrétienne à partir de catégories philosophiques dans lesquelles la Révélation devra s'intégrer comme elle peut, c'est une gageure que l'auteur ne pouvait tenir. Toute philosophie, fut-elle valable à son niveau, qui se subordonne les données de la Révélation, rend impossible à son auteur l'élaboration d'une morale essentiellement et foncièrement chrétienne. La promesse qui nous en est faite ne pourra pas être tenue, autrement qu'en surface et en apparence. Si l'on veut faire une morale théologique et chrétienne, il faut la situer dans une sotériologie, puisque le Christ, qui doit être au centre d'une telle morale, est essentiellement Sauveur, au dire des Saintes Ecritures, dont doit avant tout s'inspirer un moraliste en quête d'une morale chrétienne. Cette morale pourra et devra sans doute s'aider d'une philosophie, indispensable pédagogue, mais elle ne souffrira d'aucun a priori personnaliste ou phénoménologique.

L'absence d'un tel a priori sera d'autant plus heureuse que nous lui devons d'autres méfaits dans l'ouvrage du P. Häring. Car, outre la privation d'un solide fondement scripturaire, il faut lui attribuer l'absence d'un fondement métaphysique valable. Elle est pénible l'incompréhension que l'auteur manifeste à l'égard de l'eudémonisme. Il semble ne l'avoir présent à la pensée qu'au travers de représentants qui paraissent l'avoir travesti en je ne sais quel utilitarisme anthropocentrique et même égocentrique. Un tel point de vue est certainement étranger aux témoins authentiques de la tradition augustino-thomiste. Ceux-ci tout en étant formellement eudémonistes, ne sombrent jamais dans un tel utilitarisme. Si la morale qu'ils proposent trouve son fondement et sa norme suprême dans la causalité finale de la Béatitude, celle-ci n'est pas conçue dans le cadre étriqué d'une récompense individuelle sanctionnant des actes bons par le biais juridique du mérite. C'est bien au contraire le plein épanouissement de l'amour qu'à travers soi et les autres, images spécifiques de Dieu, le sujet moral porte à Dieu même, ou, mieux, de l'amour qui à travers soi et les autres le porte en Dieu. Les

authentiques eudémonistes auraient donc trouvé meilleur traitement que cette quasi ignorance. Car ils ont précisément le mérite de comprendre comment l' « appel » adressé par Dieu à sa créature spirituelle retentissait dans ses fondations les plus radicales. Comment cet « appel » creuse en l'homme cette soif de Dieu, que l'on appelle sa « puissance obédientielle », à partager la propre béatitude divine par la connaissance immédiate qui lui en est alors offerte et qui donne à son cœur la joie suprême de contempler le bonheur de l'Etre infiniment aimé au-dessus de tout et de soi-même, et de communier à ce bonheur. Ce n'est certes pas un tel eudémonisme que l'on peut traiter de « morale monologale », incapable de constituer l'idée-mère d'une moralité « religieuse ». C'est bien au contraire la morale la plus profondément religieuse et dialogale qui ait été conçue jusqu'à ce jour. Seule elle a souligné l'ultime profondeur où retentissait dans la nature de l'homme l' « appel » adressé par Dieu, dans l'acte créateur lui-même, à cet être fait à son image. Seule aussi elle permet d'inscrire à la même profondeur ontologique la réponse de cet être faisant retour à son Créateur, sous l'impulsion du libre amour du Souverain Bien, entrevu au travers de ses images spécifiques. Bien loin donc de n'être qu'une « superstructure surajoutée », le « dialogue appel-réponse » est ici magnifiquement dessiné. Seulement ce dessin n'a pas retenu l'attention du P. Häring et c'est extrêmement dommage, car celui qu'il propose à la place est loin d'avoir la même envergure.

Le sérieux avec lequel nous avons exprimé l'impression ressentie (et réfléchie !) à la lecture plusieurs fois reprise de « La Loi du Christ » doit tout de même donner à penser qu'il nous semble avoir mérité cette étude consciencieuse. Cela signifie que nous avons tout à fait conscience d'être là en présence d'une œuvre importante. Que ses fondements scripturaires et philosophiques nous semblent beaucoup trop empiriques ne prive pas l'ouvrage d'un très grand intérêt. Cet empirisme empêche évidemment de le recommander comme manuel de morale générale. Mais il mérite certainement l'accueil qui lui a été réservé de la part de ceux qui ont d'autres soucis que l'enseignement de la théologie. Nul doute qu'il soit très utile aux pasteurs (sans doute moins aux laïcs) par plus d'un point de vue, en raison de son orientation et animation, qui a un tout autre mérite que celui de la nouveauté. Nul doute aussi qu'il ouvre la voie à des études qui en garderont les excellents apports (nous pensons particulièrement à ce chapitre sur la Conversion), tout en remédiant à ses faiblesses. Il est d'ailleurs inutile d'en recommander la lecture. L'impatience même avec laquelle on attend le second volume témoigne assez de son succès.

P. Pacifique,
o.f.m. cap.

MISTIAEN (EMMANUEL). — **Regina Caeli, de l'Angelus à**

l'Assomption. Coll. du Cyprès. Bruges, Bayeart, 1955. 1 vol., 20 x 13 cm. ; 168 p.

Lumières dans l'inquiétude, Les Paraboles. Coll. du Cyprès, Bruges, Bayeart (dépôt à Paris, Casterman, 1955, 1 vol., 20 x 13 cm.; 212 p.

L'auteur s'appuie sur l'Evangile et trouve en la Mère de Dieu une réponse aux problèmes du jour, à l'inquiétude contemporaine.

« La cloche de l'Angelus a quelque chose à nous dire ; Marie nous y apprend en de simples et claires paroles, les lignes de notre destin en chrétienté : l'acceptation du Christ en nous, la marche avec lui, qui nous lie à tous les hommes, car tous sont capables d'être enfants de Dieu ; c'est ce qui doit nous donner l'habitude de regarder par delà toutes les barrières, toutes les séparations, toutes les frontières, l'immense foule humaine, de n'y reconnaître que des frères errants, ennemis peut-être, vagabonds, et pitoyables, mais fils d'une mère qui veut les ramener tous, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à Dieu notre Père. »

Le dessein de ce livre qui renouvellera et vivifiera bon nombre d'oraisons et de prédications est, en suivant la vie de Marie et le mouvement de son histoire parmi nous, de nous unir davantage par elle, à son Fils et à notre Mère la Sainte Eglise, en nous mêlant intimement aux hommes et au monde comme il est.

Cet ouvrage révèle des aspects inattendus, gagne irrésistiblement l'adhésion du lecteur par l'intensité de la conviction qui s'en dégage et personne de ceux qui l'auront ouvert pour méditer avec lui ne le regrettera.

Par les **Lumières dans l'inquiétude,** on apprend à mieux comprendre le sens, la dimension spirituelle, des **Paraboles** qui président à cette suite de chapitres dont le tour original évoque souvent de façon saisissante les problèmes du jour.

Comme le dit l'auteur, avec beaucoup de pertinence : « J'ai besoin des explications exégétiques pour ne pas m'égarer dans des chemins fantaisistes, mais une fois que j'ai trouvé leur appui, je dois, si je veux vraiment prendre les leçons que me donnent les héros de Jésus, ne pas me confiner en des considérations théoriques, mais saisir dans leurs gestes et leurs paroles la trame de la révélation évangélique ».

Sans nul doute la lecture attentive de ce livre y aidera puissamment.

E. F.

DONCŒUR (PAUL). — **La Vierge Marie dans notre vie d'hommes.** Paris, Desclée de Brouwer, 1955. 1 vol., 18.5 x 11,5 cm.; 64 p.

Le rôle de la Sainte Vierge dans la vie chrétienne a été étudié de longue date, mais il convient à certaines époques

de l'histoire du christianisme de se placer devant la Vierge, ou plus exactement de la placer, Elle, dans la vie de nos contemporains, dans ces vies concrètes qui sont comme le tissu de notre époque. « Bref, sortir de la sphère des essences et marcher dans la rue, afin de rencontrer les problèmes vivants. Nombreuses sont en effet les résistances de chrétiens même réputés bien-pensants en face de la dévotion mariale, parce que la littérature pieuse est souvent bien fade, quand elle ne s'épuise pas en subtilités ». Il est aisé de comprendre pourquoi nombre de prêtres zélés, de chrétiens apôtres, ont tendance à négliger une dévotion qui leur paraît, non seulement désuète, mais inadaptée à leur ministère. Et pourtant, c'est se faire illusion, car la Vierge agit toujours en tout ce qui touche à la Rédemption, de même qu'Elle est présente éternellement à l'intention créatrice de la Trinité. Le petit livre du P. Doncœur n'a pas d'autre ambition que de replacer la dévotion à la Sainte Vierge à sa vraie place, au cœur même du christianisme, en écartant tout ce qui pourrait surcharger, et surtout fausser le rôle de la Mère de Dieu dans l'Eglise et dans l'histoire de chaque âme.

P. R.

[Diderich Kolde von Münster] **Der Christenpiegel.** — Kritisch herausgegehen von Clemens Drees. Werl-Westfalen, Fascicule 9 des Franziskanische Forschungen, 1 vol., 95*-37* p., 22,5 × 16 cm.

Si l'on s'en rapporte à la bibliographie donnée dans cette étude (p. 373-379 et notes des bas de pages), Thierry Kolde de Münster est un inconnu, ou presque, pour l'histoire littéraire religieuse de langue française. Aussi bien aucune des trente-quatre éditions manuscrite ou imprimées, énumérées ici p. 40* à 43*, et échelonnées de 1470 à 1677, n'est conservée dans une bibliothèque française. Pourtant le nombre impressionnant de ces éditions montre qu'on a en Thierry de M. un auteur qui fut lu et apprécié. La langue dans laquelle il écrivit, un dialecte moyen néerlandais, est certainement pour beaucoup dans l'explication de ce double fait : auteur populaire, écrivant pour les chrétiens les plus simples et dans leur langue, il fut apprécié grandement et longtemps, mais sans dépasser des frontières en somme assez étroites : celles du bas-allemand et du moyen-néerlandais. L'état du texte retenu comme base de cette édition est celui d'une impression faite à Deventer, vers 1499, en néerlandais, et conservée à la bibliothèque de Stuttgart. L'éditeur moderne améliore ce texte ancien, selon des critères qu'il expose avec intérêt, en s'appuyant principalement sur d'autres états néerlandais du texte, de préférence, puisque ce fut dans cet idiome que Kolde prêcha et écrivit. Le titre de cette impression de Deventer est : **Dit boeck ghenoemt den costelen schat aller kerstenen menschen. Dat ghemaket is van broeder derick vâ Münster. Mit meer schoenre deuoten puntkês. Die he oeck**

gheardineert heeft. C'est-à-dire : **Le livre appelé le précieux trésor de tous les chrétiens. Cela fut fait par Frère Thierry de Münster avec des point très dévôts qu'il a aussi mis en ordre.** Pourtant, le titre généralement retenu, et qui est celui de la présente édition critique, est : **Le miroir des chrétiens,** C'est un manuel de vie chrétienne, qui contient dans un certain ordre (ou désordre ?) l'abrégé de la doctrine catholique, les principales prières du chrétien (on remarquera que l'Ave Maria s'arrête à : ...Jésus le fruit de vos entrailles est béni : «...ghebenedijt es die vrucht dijns lichaems Jhesus cristus. Amen » (p. 6 et 183), les pratiques de la vie et de la morale chrétienne. Si ce manuel fut le miroir, le modèle de la vie du peuple chrétien au XVme siècle, il est pour nous le miroir, le reflet de cette même vie et des soucis d'un prédicateur populaire à la fin du moyen âge. Augustin, puis Franciscain de l'Observance, ce prédicateur, Allemand d'origine, sauva la Belgique de la contamination protestante qui devait bientôt sévir, grâce à l'influence de son manuel.

La solidité méthodique de l'édition critique de Drees, en nous donnant un si précieux texte, réjouira l'historien en lui montrant un temps de la formation religieuse du peuple, et le linguiste en lui permettant sur un texte sûr, aux variantes nombreuses, un travail de comparaison des formes vraiment passionnant.

Le seul regret est que le papier de ce livre est un support d'une qualité beaucoup trop inférieure pour un tel travail et un tel texte.

P. Willibrord,
o.f.m. cap.

DELARUE (Chanoine GEORGES). — **Introïts, méditations.** Coll. du Cyprès, Bruges, Bayeart (dépôt à Paris : Casterman, 66, rue Bonaparte), 1955. 1 vol., 20 x 13 cm ; 288 p.

Les lecteurs des « **Filets d'eau vive** » du Chanoine **Delarue,** trouveront dans le présent recueil, le même genre de méditations brèves, profondes et vivantes. Seul le point de départ diffère, puisqu'au lieu d'être pris dans les Evangiles, il est emprunté comme le titre l'indique, aux **Introïts** du missel ; les deux livres se complètent et forment ensemble une sorte d'année liturgique.

Toutefois, aucun souci d'érudition n'a dirigé ces causeries modernes, où l'actualité perce à chaque page. **Introïts** se présente comme le précieux résumé d'une longue expérience sacerdotale. Pour reprendre les termes d'un critique enthousiaste du précédent volume : « C'est tellement simple qu'on est comme humilié de n'y avoir jamais pensé, tellement profond qu'on éprouve le besoin de se ménager un grand creux de tendre et profond silence ».

L'oraison et la prédication trouveront en ces pages certainement un aliment de choix et la méditation de ces textes

attachera davantage le chrétien à la prière officielle de l'Eglise. Il y trouvera une conception de la dévotion virile sans dureté et tendre sans fadeur. Il lira l'ouvrage tout entier car les très bons livres, quand on en a goûté, on ne peut s'arrêter de les lire. Et tel sera, sans doute, le sort de ce livre-ci.

E. F.

ANCIAUX (PAUL). — **Le Sacrement de la Pénitence.** Louvain, Edit. Nauwelaerts, 1956. 1 vol., 22 x 16 cm. : 165 p.

Cet ouvrage est excellent. Une profonde théologie y est développée, étudiant tour à tour l'histoire, la signification et la structure sacramentelle de la pénitence, ses deux dimensions intérieure et extérieure ou rituelle, son efficacité sacramentelle, puis en appendice, l'origine et la signification des indulgences. Deux points nous paraissent étudiés d'une manière particulièrement digne de remarque. Le premier est la dimension ecclésiale de la pénitence, qui ne se voit pas attribuer habituellement un rôle si important et qui est pourtant si essentielle et si éclairante. Le second est le rétablissement de la perspective des grands scolastiques sur le lien ontologique entre la contrition et la charité. Nous voilà sortis d'une profonde ornière, avec ce beau chapitre sur la pénitence intérieure. La distinction entre cause et motif (qui pourrait être plus poussée) rétablit la vraie distinction entre attrition et contrition. Il est à espérer que ces pages connaitront une large diffusion, afin que disparaissent ces absurdités d'un « acte de contrition parfaite » qui semble à la portée d'une volonté humaine, pourvu qu'elle se décide « pour l'amour de Dieu », comme si, en état de péché, elle en était à elle seule capable, — et d'un acte d'attrition, demandé comme un minimum requis à la réception du sacrement, à une âme en état de grâce. Quand il n'aurait que le seul mérite — et il en a beaucoup d'autres ! — de faire abandonner ces incohérences, le livre de M. Anciaux serait extrêmement précieux et recommandable. Terminons en attirant l'attention sur l'appendice ci-dessous mentionné. Il faudrait en faire méditer l'enseignement aux bonnes dévotes plus préoccupées du « gain des indulgences » que de la réception des sacrements. Livre indispensable aux prêtres, spécialement à ceux qui consacrent tout leur temps au ministère de la confession.

P. Pacifique,
o.f.m. cap.

Le célibat est-il un échec ? Réflexions et témoignages présentés par le R.P. A.M. Carré, O.P. Paris, Salvator-Casterman, 1956, 1 vol., 19 x 12 cm. ; 150 p.

On ne demandera pas à ce petit livre la rigueur d'un ouvrage composé. C'est un recueil de réflexions et d'expérien-

ces. Tour à tour nous exposent leurs points de vue : un théologien (P. Carré), un sociologue (J. Folliet), un médecin (Simone Leuret), une assistante sociale (Yvonne Bougé), une mère adoptive (Berthe Fauveau), une psychologue (Suzanne Fouché) et une enquêteuse (Céline Lhotte). Chacun se pose, à son niveau de compétence ou d'expérience, la question qui intitule le recueil. Et chacun y répond d'une manière différente et originale. On n'a donc pas à attendre de ces contributions un fondement et une justification profonde des valeurs propres au célibat : elles se tiennent toutes dans le cadre de la question posée. Notons qu'il s'agit en fait presque toujours uniquement du célibat féminin et originairement involontaire. Respectons la valeur incontestable d'expérience et de sincérité de ces « témoignages » et retenons cette phrase-clé du Père Carré : « Le célibat peut être une manière humaine de vivre, quand il est une manière chrétienne d'aimer ».

P. Pacifique,
o.f.m. cap.

RUY (LOUIS). — **Elévations au cours du cycle liturgique.** Paris, Lethielleux, 1956, 1 vol., 19 x 14 cm. ; 160 p.

Cet ouvrage poétique se veut également livre de prière, et a atteint son but, car à parcourir ces pages, on sent une vie intérieure profonde, en même temps qu'un souci d'apostolat : les élévations ayant un sens nettement communautaire.

L'ouvrage débute par des pages très prenantes sur l'**Oraison vécue** ; on y perçoit la grande profondeur d'une âme intérieure. Les élévations proprement dites se divisent en trois parties : **Fêtes de Notre-Seigneur — Fêtes de la Sainte Vierge — Fêtes de saint Joseph.**

Le caractère principal de ces méditations est de développer clairement et sans banalités des idées très simples ; par son style l'auteur donne une expression pleine de noblesse à des vérités connues ; ses phrases présentées comme des vers libres suivent très exactement le rythme de la pensée.

Un chrétien ne peut pas ne pas retirer de la lecture de ces pages un apport particulièrement substantiel en même temps qu'une plus grande facilité dans la prière. N'est-ce pas une âme qui s'épanche à travers ces vers libres, très rythmés sans doute, mais qui aident à monter vers Dieu, parce qu'ils expriment les sentiments de tout vrai chrétien ?

E. F.

MARDUELLE. (H.). — **Perspectives spirituelles.** Le Puy, Edit. X. Mappus, 1956, 1 vol., 20 x 16 cm. ; 305 p.

Le titre correspond bien au contenu du livre. Il s'agit moins d'un traité didactique et complet de théologie ascétique et mystique que de « **perspectives** » ouvertes au lecteur sur les points essentiels cependant de la vie spirituelle. Ecrit directe-

ment pour des laïques, ce livre sera aussi très utile aux prêtres qui ont à prêcher des retraites et des récollections. Ils n'y trouveront pas de sermons tout faits, mais ils y puiseront une abondante matière pour leurs instructions.

La doctrine est sûre, traditionnelle, puisée aux meilleures sources; les applications concrètes et précises, adaptées aux besoins de notre temps. On voit bien que l'auteur est averti des divers courants de pensée de notre époque et en souligne les déviations.

On lira avec profit les chapitres consacrés à la prière et à « la vie de prière ». Il n'y a là rien de bien nouveau sans doute; mais la doctrine traditionnelle s'y trouve présentée sous une forme rajeunie, qui la rend plus acceptable à notre génération. Les « notes sur le péché » sont suggestives aussi; il nous semble qu'elles auraient gagné à être un peu plus développées. Telles quelles, elles risquent de n'être pas bien comprises.

L'auteur condense dans ce livre l'enseignement qu'il a donné pendant de longues années dans des retraites. Le style s'en ressent. Nous regrettons notamment quelques expressions trop familières, qui frisent le mauvais goût. Ce sont lâ des défaut mineurs qui n'empêcheront pas l'ouvrage de faire du bien.

F. A.

ROSSI (GIOVANNI FELICE), C. M. — **Alano di Lilla è o non è l'autore della Summa « Totus Homo » ?** Piacenza, Divus Thomas, 1955, 1 plaq., 23 x 16 cm., avec la pagination de la revue, 423-441.

En 1955, le R.P. Umberto Betti, O.F.M., professeur à l'Athénée Pontifical de Saint-Antoine, à Rome, a publié l'œuvre inédite Summa de Sacramentis « Totus Homo » comme anonyme. Il s'agit d'un texte de 176 pages, du XII[e] siècle.

Giovanni Felice Rossi, après avoir étudié cette publication, est arrivé à la conclusion que l'auteur de la Summa est Alain de Lille, et a fait paraître dans la revue « Divus Thomas », 1955, p. 330-339, une note critique avec le titre : L'edizione critica della Summa De Sacramentis magistri Alani ab Insulis e il mancato riconoscimento della sua paternità.

Cette attribution de la Summa à Alain de Lille n'a pas été acceptée par le P. Betti, qui répondit dans « Divus Thomas », pour dénier à Alain de Lille la paternité de la Summa. Dans le présent tiré à part G. F. Rossi publie d'abord l'article du P. Betti avec le titre : L'édizione critica dell' anonima Summa de sacramentis « Totus Homo » e il maestro Alano di Lilla. Ensuite il fait suivre cet article d'une réponse, où il réfute l'argument principal du P. Betti, basé sur la critique interne, et maintient sa thèse de l'attribution de la Summa à Alain de Lille.

F. M. B.

PHILIPPE (M.-D.). — **Saint Thomas, docteur, témoin de Jésus.** Paris. Edit. Saint-Paul, 1956, 1 vol., 19 x 12 cm., 50 p.

Alors que l'on est habitué à voir en saint Thomas d'Aquin le théologien spéculatif, et que l'on est tenté d'oublier son âme ardente, le petit livre vient nous rappeler son grand amour pour le Christ, source de sa science. La vie de saint Thomas d'Aquin est peu connue. L'auteur, ici, grâce à la Vie du Saint écrite par Guillaume de Tocco, nous révèle nombre de traits de l'existence du Docteur Angélique et montre comment saint Thomas le grand théologien de l'Eglise par sa vie et sa doctrine est le vrai disciple de Jésus. A la suite du disciple bien-aimé, le Christ est pour lui Sagesse, Source de Lumière et d'Amour.

Saint Thomas fut le témoin du Christ par sa vie vouée à la vérité, et le livre du R.P. Philippe nous rappelle et nous prouve que le Verbe Incarné illumine toute l'œuvre du Docteur Angélique.

E. F.

Monde moderne et sens du péché, exposés et dialogues de la Semaine des Intellectuels Catholiques. Paris, Edit. Horay, 1957. 1 vol., 19 x 14 cm.; 248 p.

La Semaine des Intellectuels Catholiques propose chaque année en même temps qu'un témoignage public de foi catholique un effort collectif de recherche sur un grand thème de pensée chrétienne de façon à répondre dans la charité aux inquiétudes et aux attentes du monde moderne, à faire face aussi dans le courage de l'esprit à ses refus ou à ses carences.

La Semaine de 1956 a pour thème : **Le monde moderne et le sens du péché.** Il est trop clair que le sens du péché est un fait manifeste, mais il ne faudrait pas mettre l'accent jusqu'à l'obsession sur cette carence et de cette faille dangereuse faire une faillite définitive. Telles formes du sens du péché qui n'étaient pas toujours pures disparaissent heureusement et nous découvrons des formes du mal dont on soupçonnait peu autrefois la grande importance.

Les chapitres de ce livre, reproduisant fidèlement l'ordre des séances de la Semaine, traduisent la volonté architecturale de l'ensemble : un souci de rigueur, et celui d'articuler au mieux les thèmes d'une même pensée. C'est ainsi que la théologie du péché est abordée de front dans la première et la dernière partie, d'une part pour ne pas manquer l'équilibre qui doit s'établir entre la doctrine du péché et la doctrine de la Rédemption, car l'homme ne se sent vraiment pécheur que dans la mesure où il est appelé par grâce à faire son salut. D'où le point de départ : **sens du péché et sens de Dieu** et le point d'arrivée : **la conversion du pécheur, gloire de Dieu.**

Trois chapitres sont consacrés chacun à l'une des figures majeures du péché dans le monde moderne : **le plaisir et la passion, l'avarice et l'argent, la haine et la violence.** Le cin-

quième et le sixième chapitres s'attaquent à deux idéologies modernes particulièrement dangereuses pour le sens chrétien du péché : **les morales sans péché** qui aboutissent à remplacer morale et religion par une thérapeutique et une hygiène, et l'hypertrophie des **culpabilités collectives**, génératrice de mythologies et d'angoisse, destructrice du **personnalisme chrétien.**

E. F.

WALTER (EUGENE). — **Sources d'eau vive.** Mulhouse, Edit. Salvator, 1955, 1 vol., 20 x 15 cm. ; 371 p.

Différentes études écrites par l'auteur à diverses reprises sur les sacrements l'ont conduit à réunir ces articles, voire à les compléter. Telle est l'origine de cet ouvrage, œuvre d'un théologien sans doute, mais d'un théologien qui pense et écrit avec un souci pastoral certain. Son but principal a été d'approfondir la nature de chaque sacrement, en le prenant le plus près possible de son origine scripturaire. C'est donc davantage un ouvrage de théologie positive, où les citations de l'Ecriture et des Pères, très largement utilisées, viennent appuyer la pensée très claire du théologien. Il nous rappelle surtout que l'homme se laisse prendre aux choses extérieures, et qu'ainsi Dieu a voulu attacher sa grâce à des objets et à des actions visibles. Ainsi, pour chaque circonstance importante de notre vie, pour chaque devoir individuel et social, Dieu veut nous conférer par des Sacrements un accroissement de sa grâce. Les Sacrements sont donc bien des « Sources d'eau vive ». Ils deviennent les humbles instruments par lesquels le Christ continue son action de Sauveur à travers les âges. Certes, des ouvrages similaires ne manquent pas, mais le mérite d'E. Walter a été de faire œuvre neuve et originale. Son information est sûre et son souci pastoral constant. Œuvre théologique, il est aussi un livre de lecture spirituelle qu'on saura apprécier à son juste prix car il offrira aux prêtres un moyen très sûr de promouvoir un renouveau liturgique éclairé, en même temps qu'aux fidèles désireux de faire passer les richesses du dogme dans leur vie spirituelle, d'approfondir leur foi et leur vie sacramentelle.

E. F.

SALTER (ANDREW). — **Processo alla psicanalisi.** Coll. « Vita e Pensiero ». Milan, 1956, 1 vol., 22 x 16 cm. ; 228 p.

C'est une traduction italienne d'un livre écrit en anglais par un Américain. Dans l'avertissement qui sert de préface au livre, l'Auteur déclare avoir consciencieusement étudié les ouvrages de Freud et qu'il s'efforce de l'interpréter objectivement sur la technique de la psychanalyse elle-même, sans se préoccuper des appréciations que Freud en fait à des domaines divers : religieux ou social.

Il sera difficile d'avoir une grande confiance dans la psy-

chanalyse et une haute estime pour elle après avoir lu ces pages. Les principes et les méthodes de Freud y sont soumis à une critique vive, qui énonce en un style mordant, satirique même. Peut-être même confine-t-elle à l'injustice dans la mesure où elle insinue que les psychanalistes sont des charlatans peu consciencieux.

Les citations de Freud sont nombreuses. Aussi l'ouvrage s'attaque-t-il au Freudisme plutôt qu'à la psychanalyse en général. Il est vrai que la psychanalyse continue à s'inspirer des principes mis en honneur par Freud. Et l'Auteur n'a guère de peine à montrer combien elle est par là vulnérable.

Les meilleures pages sont peut-être celles qui soulignent le danger qui résulte pour le malade à tant insister sur les rêves, de développer sa tendance à s'évader du réel et à perdre contact avec lui. Cette importance donnée aux rêves est d'autant plus fâcheuse que les rêves eux-mêmes sont susceptibles de plusieurs interprétations ; qu'ils sont rarement rapportés avec exactitude dans tous leurs détails ; que la narration qu'en fait le malade peut être influencée par la médecine ou par quelqu'autre.

F. A.

PIN (P. E), S.J. — **Introduction à l'étude scociologique des paroisses catholiques,** Critères de classification et typologies. Vanves, Action Populaire, 1957, 1 vol., 20 x 16 cm. ; 150 p.

Appelés en toutes sortes de paroisses, les prêtres, en particulier les missionnaires, tout comme les sociologues, ont besoin de les juger assez rapidement et de les situer non seulement sur la carte religieuse, mais encore et surtout dans leur catégorie précise.

Le Père Pin, dont les études sur Lyon sont connues, adopte pour nous aider un plan très facile à notre optique.

Il part du sanctuaire et de la communauté réunie. Il nous rappelle ce que doit être la paroisse d'après le droit canon. Puis il nous fait juger de son équipement, de ses effectifs, de sa cohésion et de sa ferveur.

Puis il nous la fait placer dans son milieu d'implantation : géographique, racial, social, économique, philosophique et religieux...

Enfin il nous fait nous demander le rôle qu'elle joue dans ce monde. S'en éloigne-t-elle pour se garder, veut-elle être un ferment et forme-t-elle des militants ?

Ecrit par un érudit, ce livre est simple à lire et ses classifications éviteront bien des tâtonnements.

P. François de Sales,
o.f.m. cap.

BRUNATTO (J.-M.). — **Coopération ou coexistence ?** Paris, L'économie coopérative, 1957. 1 vol., 21 x 19 cm. ; 88 p.

L'auteur a fait œuvre de compilateur fort habile et intelligent en réalisant, à partir d'extraits de Bulletins de l'Economie Coopérative répartis sur plus de 12 ans, un ouvrage remarquablement cohérent. Les thèses s'appellent et se suivent, offrant à la fin du document une synthèse et une vue d'ensemble de la doctrine proposée. Cette doctrine, d'ailleurs, ne manque pas d'intérêt. Tout de suite est parée l'objection classique contre tout système coopératif : le défaut de crédit. Nous sommes à vrai dire en présence de tout autre chose que d'une théorie coopérative classique. Celle-ci se pose résolument sur toutes les structures existantes, capitalistes ou collectivistes, pour s'y substituer. C'est à une coopération totale qu'elle nous convie. Bien plus d'ailleurs que d'une « théorie » économique il s'agit d'une « doctrine » qui découle d'une conception du monde.

Que cette conception du monde soit en harmonie avec les principes chrétiens, cela paraît en gros acceptable. Qu'elle soit la seule et la meilleure à réaliser cette harmonie, cela devient très discutable. Car si quelques faits, assez impressionnants, vont dans la ligne de cette doctrine, on s'interroge tout de même sur ses possibilités concrètes et ses chances d'application. Est-elle réellement viable, dans le monde concret d'aujourd'hui et par quels chemins en promouvoir la réalisation ? Ce serait assurément en grande partie souhaitable... mais qu'en est-il en fait ?

Ce qui en tout cas ne nous plaît pas du tout, c'est ce lien établi à deux reprises entre un aspect très technique de la doctrine proposée et la Sainte Ecriture. Une telle méthode nous paraît proche parent de l'illuminisme. Que l'on dise si l'on veut que l'Evangile, dans le passage auquel il est fait allusion, amène à la découverte de la valeur du « **gratuit** », dont le principe de la sécurité sociale est une application, cela passe. (Encore que le principe de la sécurité sociale n'est peut-être pas si gratuit qu'il en a l'air, la société y trouvant finalement et à long terme son intérêt bien compris). Mais il ne faut pas brûler les étapes dans l'application de l'Evangile, (qui s'impose avec urgence, mais aussi avec bon sens), aux réalités économiques.

Ceci dit, l'ouvrage fera réfléchir. Il possède une vertu de décapant, une originalité et une audace réfléchie qui le rend sympathique.

P. Pacifique,
o.f.m. cap.

LEHOUX (FRANÇOISE). — **Gaston Olivier, aumônier du roi Henri II** (1552) ; **bibliothèque parisienne et mobilier du XVI**[e] s. Paris, chez l'Auteur, 1 vol., 25 x 17 cm. ; 302 p., 500 fr. (Livré contre chèque-postal adressé à Mlle Fran-

çoise Lehoux, 54, rue Vaneau, Paris VIIe. C.C.P. Paris 2320.95).

Le volume que vient de présenter au monde savant Mlle Lehoux est une belle illustration de l'époque de la Renaissance, car l'édition du testament et de l'inventaire après décès de Gaston Olivier, aumônier du roi Henri II, neveu de l'Evêque d'Angers Jean Olivier, est complètement inédit. La découverte de ce texte a été rendue possible grâce à la mise à la disposition des chercheurs de ce Minutier central des notaires de Paris qui compte quelque quatre-vingt-dix millions d'actes et se révèle d'une richesse incomparable tant dans le domaine de l'histoire littéraire que de l'histoire musicale, théâtrale, voire même scientifique. Mais les inventaires après décès comptent surtout parmi les plus précieux, parce qu'il nous font pénétrer au plus intime de la vie des gens d'autrefois. Celui effectué après la mort de Gaston Olivier révèle ainsi nombre de précieux renseignements sur le costume, les objets d'art et surtout parce qu'il s'agit ici d'un humaniste, sa bibliothèque.

L'A. dans une introduction érudite et très fouillée, s'emploie à retracer la vie de cet aumônier royal, et, en recherche les ancêtres, la famille. G. Olivier passa sa vie dans sa maison familiale sise dans l'actuelle rue de Jouy, au chevet de l'église Saint-Gervais, et se rendit, à un moment donné, propriétaire de l'hôtel Heroët, au Marais.

L'inventaire après décès nous fait pour ainsi dire visiter la maison de la cave au grenier. C'est la demeure d'un homme riche du XVIe siècle. Grâce au notaire, le lecteur pénètre dans chaque pièce, en contemple l'ameublement, le décor, les moindres objets, et, surtout, fouille dans une fort belle bibliothèque — huit cents volumes — qui prouve que G. Olivier était un humaniste éclairé, curieux de tout ce qui pouvait contribuer à sa formation : œuvres grecques, latines, orientales. Que trouve-t-on dans cette « librairie » d'érudit disert et aisé ? De la théologie tout d'abord, et plus particulièrement des ouvrages modernes de son époque, ce qui dénote chez ce bibliophile un désir de se tenir au courant des grands mouvements d'idées qui agitaient alors l'Eglise. De la littérature surtout : poètes et historiens antiques, des œuvres de l'époque, inspirées de l'Antiquité ; les livres de voyage enfin, et, en cela, G. Olivier est encore un homme de la Renaissance avide de connaître le monde et de le parcourir, voire même intéressé par les sciences, comme la médecine, la botanique, l'astrologie ou les sciences occultes. Mlle Lehoux fait remarquer, à juste titre, que si l'on replace cette bibliothèque privée dans son cadre historique, c'est une vision complète de l'humanisme que l'on retrouve avec ses tendances : tout connaître, tout comprendre ce qui peut hausser à l'échelle mondiale.

Cette belle bibliothèque d'un de nos humanistes jusqu'à présent bien ignoré, Mlle Lehoux l'a étudiée voulume par

volume, et son mérite n'a pas été mince, si l'on songe que les notaires, auteurs de l'inventaire l'ont hérissé de fautes. L'A. a dû non seulement déchiffrer un texte presque illisible, mais reconstituer des titres de volumes transformés par suite de l'ignorance du scribe. On en aura une légère idée si l'on songe que le notaire a v. g. écrit dans son inventaire **Teturmani** pour Petrus martyr, **Apologia Apollo tercio** pour **Apologia a Paulo tertio,** et ainsi du reste. Si le classement effectué par le commissaire-priseur Galliot Du Pré a été d'un certain secours, il n'en reste pas moins vrai que l'identification de chaque volume, la recherche des différentes éditions, l'étude de la vie de chaque auteur a nécessité d'innombrables recherches, de longs et minutieux efforts soutenus par la seule pensée de l'immense service que cette édition rendrait aux bibliophiles et aux historiens du livre.

Cet ouvrage qui est plus qu'une excellente édition de texte vient s'inscrire dans l'histoire de la Renaissance française. Il révèle une belle figure d'humaniste à l'affût des grands courants d'idées de son temps qui plus que tout autre peut-être, tentait alors « une expérience profondément humaine ».

P. R.

R.R.P.P. BENEDICTINS DE PARIS. — **Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du Calendrier avec l'historique des fêtes.** T. XII. Décembre. Paris, Letouzey, 1956. 1 vol., 22 x 15 cm. ; 882 p., table alph.

Avec le tome consacré aux **Saints et Bienheureux** que l'Eglise fête en décembre, se termine la collection hagiographique entreprise par les moines bénédictins de l'abbaye de Paris. Elle représente une somme de travail et de recherches appréciable, si l'on prend la peine de jeter les yeux sur la bibliographie qui accompagne chaque notice, bibliographie qui se veut la plus complète possible. C'est dire que la vie des saints a été soumise à une sévère critique.

Là encore, ce sont des personnages qui ont illustré et sanctifié toutes les époques. Nous rencontrons saint Eloi, l'orfèvre mérovingien si populaire, les bienheureux Edmond Campion, Alexandre Briant, martyrs de la cruauté d'Elisabeth, déjà bien connus grâce aux ouvrages de Mgr Benson, toujours très attachants. L'Ordre franciscain est représenté avec les Bx Antoine Bonfadini (1er décembre), Nicolas Tavilich, martyr de Terre Sainte (5 décembre), Conrad d'Offida (12 décembre), les Bses Mattia Nazzarei et Marguerite Colonna (30 décembre). La fête de Noël surtout, centre liturgique de décembre est particulièrement étudiée : éléments poétiques, extension de la fête en Orient et en Occident, avec, bien sûr, une étude sur l'énigmatique sainte Anastasie.

Saint Nicolas non plus n'est pas oublié, avec ses succédanés modernes, et il faudrait enfin citer saint Thomas de Cantorbéry dont l'admirable vie et la passion parlent encore à nos cœurs après tant de siècles.

La lumière est ainsi faite sur certains points de l'hagiographie, et grâce aux auteurs nous possédons des notices très vivantes, des références, et un appareil d'érudition amplement suffisant à quiconque désire pousser plus avant son étude sur tel ou tel saint personnage.

P. R.

TREVILLERS (JULES DE). — **Sequania monastica, dictionnaire des abbayes, prieurés, couvents, collèges et hôpitaux conventuels, ermitages de Franche-Comté et du diocèse de Besançon, antérieurs à 1790.** Vesoul, s. d. 1 vol., 24 x 16 cm. ; 140 p. (Chez l'Auteur, 2, rue Paul Morel, Vesoul).

Nous avons déjà donné un compte rendu (**Etudes Fr.**, t. III (1952), p. 250-251) de ce **Dictionnaire,** dont le présent ouvrage constitue un premier supplément. Celui-ci a permis à l'auteur de développer certaines notices d'établissements religieux, et d'indiquer des cotes nouvelles. Il ne sera plus possible, désormais, d'entreprendre la monographie d'un établissement en Franche-Comté sans avoir recours à la **Sequania.** Cet ouvrage aurait pu cependant être encore plus développé si un état des inventaires ou des collections de manuscrits conservés dans les établissements religieux modernes, qui succèdent aux anciens, avait été demandé à ces derniers, ainsi que la bibliographie qu'ils peuvent posséder sur leurs anciennes maisons. On aura également toujours avantage, pour un travail sérieux, à recourir aux minutiers des notaires dans la mesure où ceux-ci ont été déposés aux archives départementales. Les anciennes minutes encore peu explorées se révèlent d'une incomparable richesse non seulement pour ce qui touche à l'histoire de la musique ou de la littérature, mais encore à l'histoire religieuse : actes de fondation, testaments, inventaires, etc... qui nous font pénétrer à l'intérieur même des couvents.

Qu'il nous soit permis de signaler (p. 6) que la série O des Archives nationales dont nous parle l'auteur, dénommée O 2 : Affaires religieuses à l'époque d'U. Robert (1874) est devenue bien après lui la sous-série G9 qui contient, en 114 cartons, les papiers de la célèbre Commission des Réguliers et de la Commission des secours; l'actuelle série O 2 comprenant maintenant en 4 sous-séries les papiers provenant de l'ancien secrétariat des Maisons du Roi et de l'Empereur versés à la fin du XIX[e] siècle par le Ministère de l'Intérieur.

P. Raoul.

CRISTIANI (CH.). — **Luther tel qu'il fut.** Coll. « Textes pour l'histoire sacrée ». Paris, Fayard, 1955. 1 vol., 17 x 11,5 cm. ; 256 p.

Si l'histoire est une résurrection, elle ne peut se faire que par les sources, c'est-à-dire par les documents où elle s'est

inscrite en se faisant, et par ceux qui l'ont traduite aussitôt après qu'elle était née. Le présent volume, précédé d'une imposante Introduction de Daniel-Rops, de l'Académie française, offre au lecteur la possibilité de faire lui-même l'histoire véridique de l'un des personnages les plus discutés du passé. Luther est un être hors série. Pour le juger et, si l'on ose dire, le jauger, il faut le lire, il faut l'entendre en personne. L'analyse faite par Daniel-Rops dans les pages qui précèdent les textes alignés et commentés par le chanoine Cristiani, prendra alors toute sa couleur et toute sa force de persuasion. Ce livre fait partie de ces explications loyales entre églises chrétiennes et il entre dans le cadre de ce grand mouvement ou du moins de cette poignante aspiration vers l'unité chrétienne, qui caractérise notre époque. C'est par-delà Luther, par-delà cette rupture qu'il fit, que les chrétiens pourront se rejoindre et renouer leur immortelle fraternité de foi et d'amour.

E. F.

Répertoire des médiévistes d'Europe. — Paris, Desclée, 1955, 1 plaquette, 21 x 15 cm. ; 96 p.

La publication du XXIe **Bulletin de l'Annuaire des médiévistes américains** a donné l'idée de publier un recueil semblable pour la France. La réalisation de ce projet offrait d'assez grandes difficultés, étant donné la diversité des langues et des médiévistes, chose qui dons le Nouveau Monde n'existe pas, les savants étant à peu près tous rattachés à une Université.

Cette liste de médiévistes européens, accompagnée de l'indication de leurs travaux récents, donne, sans remplacer pour autant les bibliographies savantes, un aperçu utile de l'état présent des études médiévales, et permet à un chercheur de ne pas ignorer les récents travaux de nos historiens modernes. En effet l'étude du Moyen âge est encore loin d'être terminée : la recherche et la publication des textes, la philologie romane et provençale, l'interprétation des monuments figurés offrent encore d'innombrables travaux pour une connaissance plus approfondie encore de l'époque médiévale. La présente liste de savants évitera bien des pertes de temps et de forces. Remercions-en ceux qui en ont eu l'heureuse initiative.

E. F.

Petit clerc de Jésus (Le). — Abbaye de Saint-Wandrille, 1955. 1 vol., 15,5 x 11,5 cm. ; 30 p. et 42 photos en pleine page, couv. ill.

On fait aujourd'hui, pour les enfants, de beaux livres de classe, bien imprimés et illustrés... Voici le livre du servant de messe, qui relève du même genre de perfection ! Louons-en d'abord la typographie. Il contient, en effet, en gros et grands

caractères, d'une parfaite lisibilité — chose de première importance ici — toutes les réponses que le servant doit faire au prêtre. Les gestes et les mouvements sont aussi indiqués, quoique plus discrètement. Mais surtout une importante série de belles héliogravures, très étudiées, déroule sous les yeux de l'enfant les différentes phases de la messe. C'est comme un film du « petit clerc » où chacun de ses gestes, chacune de ses positions est fixé sur l'écran en une vive lumière. En contemplant ces belles images, le petit servant apprendra à **bien servir** la messe, car il comprendra le grand drame religieux auquel il participe.

Abbaye de Saint-Wandrille (L'). — Edit. de Fontenelle, 1955, 1 broch., 22 x 17,5 cm. ; 32 p., ill. h.-t.

L'élégant fascicule que les moines de Saint-Wandrille publient annuellement sur leur abbaye — album splendidement illustré autant que recueil d'études savantes — nous offre divers articles d'histoire monastique qui commencent au VIIe siècle, avec une notice critique sur la « Vie de saint Erembert », moine de ce monastère et évêque de Toulouse, et continuent au XIVe siècle, avec un aperçu suggestif sur « Jean de Rochois », abbé réformateur. D'un autre côté, on nous fait un exposé pittoresque sur « L'adduction des eaux et le captage des sources » dans le monastère au cours des âges. Il nous renseigne, d'une manière instructive, sur les services d'hygiène de l'ancienne France. Signalons en outre, pour l'histoire récente, une importante notice biographique sur dom Lucien David, mort précisément au cours de l'année.

Beaucoup voudront lire cette évocation émouvante d'une grande figure monastique, qui a tant travaillé pour la cause du chant grégorien.

E. F.

MYRIAM DOMINIQUE. — **Clartés sur le gris des jours.** Le Puy, X. Mappus, 1956. 1 plaq., 16 x 11 cm. : 58 p., ill.

Court recueil de poèmes que l'auteur, mère de famille, a rédigés au jour le jour, à quelques moments dérobés aux exigences de sa vie quotidienne, il constitue un témoignage d'épouse et de mère chrétienne. Sans doute la vie est là avec ses « jours gris », ses tristesses, ses angoisses, et malgré tout, en dépit des difficultés de chaque jour, les joies n'ont pas manqué non plus. Aussi, bien des années après leur rédaction, l'auteur ne trouve rien à changer aux poèmes de sa vie passée. Son but est en effet de sauver les mille petites joies qui entrent chez nous.

P. R.

TABLE DES MATIÈRES 1957

ARTICLES

OUVRAGES RECENSÉS

Cum permissu superiorum

Le Gérant : Raymond Steindre.

Imprimerie des Editions Notre-Dame de la Trinité .. Blois
Dép. légal : Editions n° 92 Dép. légal : Impr. n° 73